فتاوی
مولانا شمس الحق عظیم آبادی
www.KitaboSunnat.com
مرتبہ
محمد عزیر
علمی اکیڈمی فاؤنڈیشن کراچی
۱۹۸۹

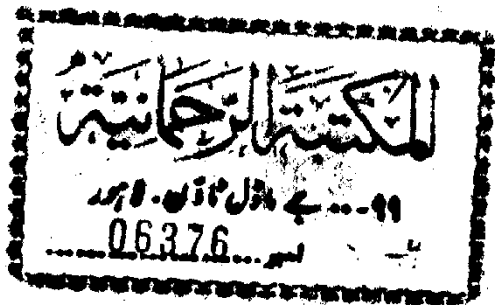
www.KitaboSunnat.com

فتاوی مولانا شمس الحق عظیم آبادی

فتاوی

مولانا شمس الحق عظیم آبادی

مرتّبہ

محمد عُزَیر

علمی اکیڈمی کراچی

۱۹۸۹

طبع اوّل ——— ۱۹۸۹ء

کتابت ——— عبدالرحیم انصاری

تعداد ——— ایک ہزار

ناشر ——— علمی اکیڈمی ۶۶/۹ دستگیر کالونی
فیڈرل بی ایریا کراچی ۷۵۹۵۰

طابع ——— مشہور آفسٹ پریس کراچی

قیمت ——— Rs. 45/-

اظہارِ تشکّر

الحمدللہ الذی بنعمتہٖ تتم الصالحات

اس کتاب کی طباعت اور تکمیل میں چند مخلص برادران کے مشورہ اور بھرپور تعاون کے علاوہ

جامعہ ستّاریّہ اسلامیّہ

بلاک نمبر ۶ گلشن اقبال ، کراچی نمبر ۴۷

کے معنوی تعاون کیلئے ہم تہہ دل سے مشکور ہیں اور دعا گو ہیں کہ اللہ رب العزت اس کارِ خیر کو قبول فرما کر سب کے لئے اجرِ عظیم کا سبب بنائے اور امت مسلمہ کو علمِ آسمانی کی روشنی سے منور فرما کر اتفاق و اتحاد کی سعادت سے بہرور فرمائے ۔ آمین

ناشر

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ؕ

عرضِ ناشر

زیر نظر مجموعہ علامہ شمس الحق عظیم آبادی (۱۸۵۷-۱۹۱۱ء) کے ان تمام اردو اور فارسی فتاوی پر مشتمل ہے جو تلاش و جستجو کے بعد قلمی یا مطبوعہ صورت میں دستیاب ہو سکے ہیں۔ اس مجموعے کی ترتیب و تدوین ہمارے فاضل دوست جناب محمد عُزیر صاحب کی کوششوں سے عمل میں آئی ہے، انھوں نے علامہ عظیم آبادی کی تمام منتشر اور بکھری ہوئی تحریریں بڑی محنت سے جمع کیں، اس سلسلے میں انھیں برِ صغیر کی مختلف لائبریریوں میں جا کر جو کدّ و کاوش کرنی پڑی ہے اس کے لئے وہ ہم سب کی طرف سے شکریے کے مستحق ہیں، اللہ سے دعا ہے کہ انھیں اس کا بہترین اجر عطا فرمائے۔

اصل فارسی فتاوی کی اشاعت کے ساتھ ہم نے مناسب سمجھا کہ اردو داں طبقے کے لئے ان کا مختصر اردو ترجمہ بھی اس مجموعے میں شامل کر دیا جائے اور حاشیے میں ان کے ترجمہ ہونے کی صراحت کر دی جائے، تاکہ مؤلف کے اردو اسلوب سے امتیاز باقی رہے۔ تین عربی فتاوی کے اردو ترجمے بھی اس مجموعے کی زینت ہیں، ہماری خواہش تھی کہ ان کے دیگر عربی رسائل کے اردو ترجمے بھی اس مجموعے میں شامل ہوتے، لیکن چونکہ وہ خالص علمی و فنّی مباحث پر مشتمل ہیں اس لئے ان کی علاحدہ اشاعت اہلِ علم کے لئے زیادہ مناسب معلوم ہوئی۔ ان کی طباعت کا کام بھی ہم نے شروع کر دیا ہے، امید ہے کہ جلد ہی وہ بھی قارئین کے ہاتھوں میں ہوں گے۔

ان فتاوی پر تبصرہ تو اہلِ نظر ہی کر سکتے ہیں، لیکن جہاں تک ہمیں علم ہے اردو میں اس تفصیل و تحقیق کے ساتھ کسی موضوع پر کلام فتاوی کے مجموعوں میں کم ہی نظر آتا ہے۔ ہر مسئلہ کے موافق و مخالف دلائل کا تفصیلی جائزہ اور ان پر نقد و تبصرہ، ائمہ اربعہ اور دیگر علماء و مجتہدین کے آراء و اقوال کا بیان، ہر مسلک کی معتمد اور مستند کتابوں کے حوالے،

فقہ وفتاوی کے علاوہ تفسیر، حدیث، اصولِ حدیث، عقائد، اصولِ فقہ، تاریخ اور رجال کی بہت سی کتابوں سے جا بجا اقتباسات، ہر حدیث کی چھان پھٹک ..... وغیرہ یہ وہ چند خصوصیات ہیں جو ہمیں فتاوی کے دوسرے مجموعوں میں نہیں ملتیں، کیوں کہ عام طور پر ان میں سرسری جواب پر اکتفا کیا جاتا ہے، زیادہ سے زیادہ اپنے مسلک کی کسی کتاب سے کوئی عبارت نقل کر دی جاتی ہے، اور بس۔ ان میں وہ تحقیقی شان نظر نہیں آتی جو علامہ عظیم آبادی کے فتاوی کا طرّہ امتیاز ہے۔ یوں تو یہ خصوصیت ان کے سارے ہی فتاوی میں نمایاں ہے، پھر بھی بطور مثال ہم ان کے بعض فتاوی کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں جیسے عورتوں کو لکھنا سکھانا، تعزیہ داری، عقیقہ، جانوروں کو خصّی کرنا، عیدین کی نماز کے بعد مصافحہ و معانقہ، دیہات میں جمعہ کی فرضیت ..... وغیرہ۔ ان موضوعات پر مولانا نے جو کچھ لکھا ہے وہ میرے خیال میں حرفِ آخر کی حیثیت رکھتا ہے۔ ان فتاوی پر نظر ڈالنے کے بعد ناظرین فیصلہ کر سکتے ہیں کہ ہم نے جو کچھ کہا ہے اس میں ذرا بھی مبالغہ کو دخل نہیں ہے۔ جنھیں شوق ہو وہ ان موضوعات پر دوسرے علماء کے فتاوی سے مولانا کی تحریروں کا موازنہ کر سکتے ہیں۔

اخیر میں ہم اہلِ علم سے گزارش کرتے ہیں کہ اگر ان کی نظر سے مولانا کی ایسی کوئی اردو یا فارسی تحریر گزری ہو جو اس مجموعے میں شامل نہیں ہے تو براہِ کرم اس کی نشاندہی فرمائیں تاکہ آئندہ ایڈیشن میں اس کا اضافہ کیا جا سکے۔ ہم نے اپنی حد تک اس مجموعے کو زیادہ سے زیادہ مکمل بنانے کی کوشش کی ہے۔ اللہ سے دعا ہے کہ وہ ہماری اس خدمت کو قبول فرمائے، اور اسے اہلِ علم اور عام قارئین کے لئے مفید بنائے۔ آمین

فقط

عبدالرقیب

ڈائرکٹر علمی اکیڈمی۔ کراچی

مقدمہ

عربی زبان میں فتویٰ (یا فُتوٰی) اور فتیا، اِفتاء سے ماخوذ ہے، جس کے معنی اظہار و بیان و رائے دہندگی کے ہیں[1]۔ مصدری معنی (رائے دہندگی) کے علاوہ خود (رائے) اور (رائے دہندہ کے کام) پر بھی فتویٰ اور فتیا کا اطلاق ہوتا ہے۔ کچھ لوگوں نے ان دونوں کے درمیان فرق بیان کیا ہے، چنانچہ فتویٰ کو صرف دی ہوئی رائے کا مترادف قرار دیا ہے، اور فتیا کو باقی دونوں معانی کے لئے خاص بتایا ہے[2]۔ مگر لغت کی کتابوں سے اس تفریق کا کوئی ثبوت نہیں ملتا۔ البتہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ابتدائی صدیوں میں فتویٰ کے بجائے لفظ فتیا کا استعمال عربوں کے یہاں زیادہ رہا ہے۔ کتب حدیث میں بھی فتویٰ کے بجائے فتیا کا لفظ ملتا ہے[3]۔ لغت کی کتابوں میں کسی ایسی عبارت یا شعر کا ذکر نہیں جس میں فتویٰ کا لفظ استعمال ہوا ہو، اگرچہ علماء و فقہاء نے بعد میں دونوں ہی الفاظ عام طور پر استعمال کئے ہیں، اور اس کی جمع فتادی یا فتاوِی معروف رہی ہے[4]۔ قرآن مجید میں بھی گیارہ مقامات پر اس کے مشتقات وارد ہوئے ہیں جو استفتاء (سوال پوچھنے) اور افتاء (جواب کی وضاحت کرنے) کے مختلف صیغے ہیں[5]۔ اسی سے پوچھنے والے کو مُستفتی اور فتویٰ دینے والے کو مُفتی کہتے ہیں[6]۔

---

[1] دیکھیے: لسان العرب، بذیل مادہ "فتی"

[2] E. TYAN IN: ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM II, 866 ART. "FATWA"

[3] دیکھیے: المعجم المفہرس لألفاظ الحدیث النبوی ۶۸/۵ (یہاں متعدد احادیث کا ذکر ہے)

[4] دیکھیے: نور البصر، ص ۱۴۸، کشف الظنون ۱۲۱۸/۲

[5] دیکھیے: المعجم المفہرس لألفاظ القرآن الکریم ص 512

[6] دستور العلماء ۱۳/۳

اصطلاح میں فتویٰ سے مراد پیش آمدہ مسائل اور مشکلات سے متعلق دلائل کی روشنی میں شریعت کا وہ حکم ہے جو کسی سائل کے جواب میں کوئی عالم دین اور احکام شریعت کے اندر بصیرت رکھنے والا شخص بیان کرے۔ اکثر علماء نے مفتی کے لئے اجتہاد کی شرط ضروری قرار دی ہے۔ اور مقلّد کے فتویٰ کو درست نہیں بتایا ہے، کیونکہ وہ دوسرے کی بات بغیر دلیل کے قبول کرتا ہے، اس طرح وہ عالم نہیں رہتا۔ اور جس کی یہ شان ہو اسے دوسرے کو فتویٰ دینے کا مجاز قرار نہیں دیا جاسکتا۔ البتہ اگر کوئی مجتہد عالم موجود نہ ہو تو ضرورت کے وقت مقلّد بھی فتویٰ دے سکتا ہے[۱]۔ لیکن اس صورت میں بھی اس کے فتویٰ کو حقیقتاً فتویٰ نہیں کہا جائے گا، کیونکہ وہ صرف اتنا ہی کر سکتا ہے کہ اپنے امام کا قول نقل کر دے[۲]، اللہ و رسول کا حکم بتانا اور شریعت کے اندر صحیح اور غلط، راجح اور مرجوح، حلال اور حرام کی تمیز دلائل کی روشنی میں کرنا اس کے بس سے باہر ہے۔ اس سلسلے میں کوئی رائے ایک مجتہد ہی دے سکتا ہے[۳]۔ جمہور علماء کے برخلاف احناف کے نزدیک مفتی کے لئے اجتہاد شرطِ صحت نہیں البتہ اولیٰ و بہتر ہے[۴] یہی وجہ ہے کہ ان کے متاخرین علماء کی کتابیں عام طور پر بے دلیل قیاسات اور تفریعات سے پُر ہیں جو قوتِ اجتہاد سے محروم لوگوں کی کتاب و سنّت سے ناواقفیت اور جمود پسند ذہنیت کی غمازی کرتی ہیں۔

فتویٰ نویسی کے آداب اور مفتی و مستفتی سے متعلق مختلف مباحث کا جائزہ لینا

۱۔ صفۃ الفتوی والمفتی والمستفتی لابن حمدان، ص ۲۴،

اعلام الموقعین ۱/۴۶

۲۔ ارشاد الفحول للشوکانی، ص ۲۹۶

۳۔ دیکھیے: القول المفید فی أدلۃ الاجتہاد والتقلید للشوکانی

۴۔ مجمع الأنہر ۲/۱۴۶

طوالت کا موجب ہوگا۔[1] اس لئے ان سے صرفِ نظر کرتے ہوئے یہاں فتویٰ نویسی کی تاریخ، کتب فتاوی اور ان کی قدر و قیمت، اس فن میں علمائے ہند و پاک کی تالیفات اور آخر میں مولانا شمس الحق عظیم آبادی کے زیرِ نظر مجموعۂ فتاوی پر تبصرہ کیا جاتا ہے تاکہ اصل فتاوی کے مطالعہ سے قبل اجمالی طور پر اس فن کے بارے میں بنیادی معلومات حاصل ہوجائیں جن سے فتویٰ نویسی کے میدان میں مولانا عظیم آبادی کا مقام متعین کرنے میں مدد ملے، اور ان کے فتاوی کی امتیازی خصوصیات واضح طور پر سامنے آسکیں۔

(۱)

فتوی پوچھنے اور فتوی دینے کا سلسلہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے شروع ہوتا ہے، چودہ صدی کے طویل عرصے میں علماء نے اس شعبے کی دینی اہمیت کے پیشِ نظر ہمیشہ ہی اس کا خصوصی اہتمام کیا ہے، تمام مسلمان اپنے اکثر دینی و دنیاوی امور کے متعلق پیش آمدہ مشکلات اور مسائل کے حل کی خاطر ہمیشہ ان کی طرف رجوع کرتے رہے ہیں، ان مسائل کا تعلق خواہ عقائد و عبادات سے ہو، یا معاملات و اخلاق سے، یا آپسی،

---

[1] تفصیل کے لئے دیکھیے: الفقیہ والمتفقہ للخطیب البغدادی ۲/۱۵۲-۲۰۵؛ أدب المفتی والمستفتی لابن الصلاح (بیروت ۱۹۸۶)؛ المجموع للنووی ۱/۴۰-۹۹؛ صفۃ الفتوی والمفتی والمستفتی لابن حمدان (تحقیق: محمد ناصر الدین الالبانی، بیروت ۱۹۶۱)؛ إعلام الموقعین عن رب العالمین لابن القیم (قاہرہ ۱۹۵۵) [اردو ترجمہ بہ نام "دین محمدی" از محمد جوناگڑھی]؛ أدب الفتیا للسیوطی (بیروت ۱۹۸۵)؛ شرح عقود رسم المفتی لابن عابدین - در: مجموعۃ رسائل ابن عابدین ۱/۹-۵۲؛ الطلیحۃ لمحمد النابغۃ القلاوی الشنقیطی (قاہرہ ۱۳۳۹ھ)؛ ذخر المحتی من آداب المفتی للنواب صدیق حسن خان (بھوپال ۱۲۹۴ھ)؛ الفتوی فی الاسلام لجمال القاسمی (بیروت ۱۹۸۶)؛ مفید المفتی از عبد الاول جونپوری (لکھنؤ ۱۳۲۶ھ)؛ الفتیا ومناھج الإفتاء لمحمد سلیمان الاشقر (کویت ۱۹۷۶)

اختلافات و نزاع سے، ہر حال میں وہ شریعت کا حکم معلوم کرنے کے لئے مفتیوں سے مدد لیتے رہے ہیں۔ اور انھوں نے افتاء کو اپنا فریضۂ منصبی تصور کرتے ہوئے ہمیشہ ہی ان کی رہنمائی کی ہے۔ افتاء کی اہمیت کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ خود اللہ تعالیٰ نے اس کی نسبت اپنی ذات کی طرف کی ہے، قرآن مجید میں دو جگہ لوگوں کے فتویٰ پوچھنے کے جواب میں اللہ کے فتویٰ دینے کا ذکر آیا ہے[1]۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، صحابہ، تابعین، تبع تابعین اور دیگر ائمۂ دین و علمائے امت نے اس ذمہ داری کو بخیر و خوبی نبھایا۔ اور یہ سلسلہ آج تک جاری ہے۔

اس عرصے میں استفتاء اور افتاء کے طریقے بدلتے رہے، عہدِ رسالت میں فتاویٰ کا سلسلہ اکثر و بیشتر زبانی طور پر ہی چلتا رہا۔ جب کوئی مشکل مسئلہ پیش آتا تو لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رجوع کرتے، اس کا جواب کبھی تو قرآنی آیات کی صورت میں ملتا تھا اور کبھی وحی کی اساس پر اپنے اجتہاد سے فتویٰ دیتے تھے۔ قرآن مجید میں جن فتاویٰ کا ذکر آیا ہے ان کے سوالات کبھی تو "یَسْتَفْتُونَكَ"[2] کے صیغے سے شروع ہوتے ہیں، اور کبھی "یَسْأَلُونَكَ"[3] سے۔ ان کے جواب میں اللہ تعالیٰ نے جو کچھ نازل کیا وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے امانت داری سے لوگوں تک پہنچا دیا۔ ان کے علاوہ وہ فتاویٰ جو آپ نے مختلف اوقات میں صحابہ کرام کے سوالات کے جواب کے طور پر دیے، حدیث کی مختلف کتابوں میں منتشر صورت میں موجود ہیں۔ علامہ ابن القیم (م ۷۵۱ھ) نے اپنی کتاب میں ان کا ایک بڑا حصہ ایک جگہ جمع کرنے کی کوشش کی ہے[4]۔

---

[1] سورۂ نساء، آیت نمبر ۱۲۷، ۱۷۶

[2] دیکھیے حوالہ سابق

[3] سورۂ بقرہ، آیت نمبر ۱۸۹، ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۲، سورۂ مائدہ، آیت نمبر ۴، سورۂ اعراف، آیت نمبر ۱۸۷، سورۂ انفال، آیت نمبر ۱

[4] دیکھیے: اعلام الموقعین عن رب العالمین ۴/۲۶۶-۴۱۴ (اردو ترجمہ بنام "دین محمدی" ۲/۶۹-۱۴۹) نواب صدیق حسن خاں نے غالباً اسی پر اعتماد کر کے فارسی میں "فتاویٰ امام المتقین" کے نام سے ایک کتاب لکھی ہے۔

عہدِ رسالت میں اور اس کے بعد بہت سے صحابۂ کرام نے اپنے اجتہاد سے بعض مشکل دینی مسائل کے بارے میں فتاوی صادر فرمائے۔ علامہ ابن حزم (م ۴۵۶ھ) نے ایسے ۱۴۲ صحابہ اور ۲۰ صحابیات کا ذکر کیا ہے جن سے فتاوی منقول ہیں[1]۔ اور انھیں فتاوی کی کثرت و قلّت کے اعتبار سے تین حصّوں میں تقسیم کیا ہے۔ سب سے زیادہ جن سے فتاوی منقول ہیں وہ بالترتیب یہ سات ہیں۔ حضرت عائشہؓ، حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت ابن عباسؓ۔ دوسرے حصّہ میں ۲۰ ایسے صحابہ ہیں جن میں سے ہر ایک کے فتاوی کا ایک مختصر مجموعہ تیار کیا جا سکتا ہے۔ باقی اور لوگوں سے زیادہ سے زیادہ ایک دو مسئلے منقول ہیں۔ ان سب کے فتاوی بھی اگر جمع کیے جائیں تو ایک چھوٹا سا مجموعہ بنے گا۔ کچھ علماء نے بعض صحابہ کرام کے فتاوی و مسائل جمع کرنے کی طرف توجہ دی تھی، چنانچہ ابوبکر محمد بن موسیٰ بن یعقوب بن مأمون نے حضرت ابن عباسؓ کے فتاوی بیس حصّوں میں جمع کیے تھے[2]، اور تقی الدین سبکی نے حضرت ابوہریرہؓ کے فتاوی کا ایک مجموعہ تیار کیا تھا[3]، مگر یہ دونوں کتابیں دستبردِ زمانہ سے محفوظ نہ رہیں۔ عصرِ حاضر میں اس طرف دوبارہ توجہ ہوئی ہے۔ اب تک حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عثمانؓ کے فقہی مجموعے شائع ہو چکے ہیں "موسوعۃ فقہ السلف" کے نام سے بھی بہت سے صحابہ و تابعین کے آراء و مسائل کا مجموعہ مکہ مکرمہ سے کئی سال قبل چھپا تھا، جو نامکمل سہی لیکن پھر بھی اہل

---

[1] اصحاب الفتیا، مطبوعہ در آخر: جوامع السیرۃ ۳۱۹-۳۳۳، و الاحکام فی اصول الاحکام ۴/۱۷۶۔ بعد کی اکثر کتابوں میں مفتی صحابہ و تابعین کے بارے میں معلومات ابن حزم سے قدرے اختلاف کے ساتھ نقل کی گئی ہیں۔ دیکھیے: تلقیح فہوم اہل الاثر لابن الجوزی ص ۴۰۴ (قاہرہ ۱۹۷۵)؛ إعلام الموقعین ۱/۱۱-۲۸؛ الجواہر المضیّۃ للقرشی ۲/۴۱۳-۴۱۷ (طبع حیدرآباد)

[2] الإحکام فی اصول الاحکام ۴/۱۷۶؛ اعلام الموقعین ۱/۱۸-۱۹؛ الجواہر المضیّۃ ۲/۴۱۵؛ کشف الظنون ۲/۱۲۲۶

[3] الجواہر المضیّۃ ۲/۴۱۸

علم اور عام قارئین کے لئے مفید ہے۔

عہد صحابہ میں فتاوی کا سلسلہ زبانی اور تحریری دونوں طریقوں سے جاری رہا۔ مدینہ، مکہ، کوفہ، بصرہ، شام اور مصر ہر جگہ لوگ مشکل مسائل کے سلسلے میں بعض جلیل القدر صحابہ کی طرف رجوع کرتے تھے جو وہاں مسند فتوی پر متمکن ہوتے، یہ سلسلہ تقریبًا پہلی صدی کے اخیر تک جاری رہا۔ پھر تابعین اور تبع تابعین کا دور شروع ہوتا ہے، اس دور میں منصب افتاء اجلۂ تابعین و تبع تابعین کے سپرد رہا۔ ان میں سے بعض تو ایسے ہیں جو صحابۂ کرام کی موجودگی میں بھی فتوی دیتے تھے، مثلاً سعید بن المسیب اور سعید بن جبیر وغیرہ۔ علامہ ابن حزم نے ہر علاقے میں عہد بہ عہد تمام مفتیوں کے نام اپنی کتاب میں ذکر کئے ہیں[1] جن کی تفصیل یہاں طوالت کی موجب ہوگی۔ مختصرًا اتنا ذکر کر دینا کافی ہے کہ مدینہ میں بعض صحابہ (جیسے حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ وغیرہ) کے تربیت یافتہ سات فقہاء (جنھیں فقہائے سبعہ کہا جاتا ہے) مشہور ہوئے، یہ سعید بن المسیب، عروۃ بن زبیر، قاسم بن محمد بن أبی بکر صدیق، عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ بن مسعود، خارجہ بن زید بن ثابت، ابوبکر بن عبد الرحمن اور سلیمان بن یسار ہیں۔ پھر ان کا سلسلہ زہری اور ربیعہ بن عبد الرحمن سے گزرتا ہوا امام مالک اور ان کے تلامذہ تک پہنچتا ہے ——— مکہ میں حضرت ابن عباسؓ کے تلامذہ فتاوی صادر کرتے تھے، جیسے عطاء، طاؤس، مجاہد اور عکرمہ وغیرہ، ان کے بعد سفیان بن عیینہ سے ہوتا ہوا یہ سلسلہ امام شافعی اور ان کے شاگردوں تک منتہی ہوتا ہے ——— کوفہ میں حضرت ابن مسعودؓ سے تربیت پانے والے بزرگ منصب افتاء پر فائز تھے، جن میں علقمہ اور قاضی شریح کے نام ممتاز ہیں۔ ان کے بعد ان کے شاگرد

---

[1] اُصحاب الفتیا ص ۳۲۴-۳۳۵۔ ابن حبان (م ۳۵۴ھ) نے اپنی کتاب "مشاهیر علماء الأمصار" میں مفتیوں کے علاوہ دیگر مشاہیر علماء کا بھی تذکرہ کیا ہے۔ اسی موضوع پر علامہ ذہبی (م ۷۴۸ھ) کی ایک کتاب "الأمصار ذوات الآثار" بھی ہے لیکن اس میں خاص طور پر محدثین اور ناقلین حدیث کا ذکر ہے۔

ابراہیم نخعی پھر حماد بن ابی سلیمان اور ان کے بعد امام ابو حنیفہ اور ان کے تلامذہ نے یہ فریضہ انجام دیا ـــــ بصرہ میں حسن بصری، ابن سیرین پھر قتادہ اور ان کے بعد حماد بن سلمہ، حماد بن زید اور معمر بن راشد مشہور ہوئے ـــــ شام میں ابو ادریس خولانی پھر مکحول اور ان کے بعد امام اوزاعی اور ان کے تلامذہ نے یہ منصب سنبھالا ـــــ مصر میں یزید بن ابی حبیب اور ان کے بعد امام لیث بن سعد اپنے زمانے کے مفتی تھے ـــــ ان کے علاوہ بغداد اور دیگر شہروں میں بہت سے علماء فتوی دیتے رہے۔ ان میں امام ابن المبارک، امام احمد، امام اسحق بن راہویہ، امام ابو ثور، امام داؤد ظاہری اور ابن جریر طبری وغیرہ شامل ہیں۔

دوسری صدی ہجری میں بعض اصول وقواعد میں اختلاف کی وجہ سے فقہاء کے دو گروہ ہوگئے[1] ایک اہل حدیث کا گروہ تھا جو احادیث نبویہ اور صحابہ کے فتاوی کی بنیاد پر فتوی دیتا تھا، اور جب تک کسی واقعہ کا ظہور نہ ہوجاتا اس وقت تک اس کے بارے میں شرعی حکم بیان کرنے سے گریز کرتا تھا۔ اس گروہ میں علمائے حجاز کی غالب اکثریت شامل تھی، دوسرا گروہ اہل الرائے کا تھا جس میں فقہائے عراق کی غالب اکثریت تھی۔ ان کے پاس چونکہ صحیح احادیث کم تھیں اس لئے انھوں نے فتوی دیتے وقت عام طور پر رائے اور قیاس کا کثرت سے استعمال کیا۔ بعض ایسے قواعد وضع کئے جن کو سامنے رکھ کر پیش آمدہ اور آئندہ پیش آنے والے بلکہ محال اور غیر ممکن الوقوع ہزاروں مسائل سے متعلق اپنی رائے ظاہر کی اور انھیں فقہ وفتاوی کی کتابوں میں جمع کر گئے۔ ائمہ مجتہدین کے بعد ان کے متبعین ومقلدین مختلف گروہوں میں بٹ گئے، اور ہر گروہ فتاوی کے سلسلے میں اپنے مسلک کی توجیہہ و تائید میں لگ گیا، اس طرح فتاوی کا اجراء اجتہاد کے بجائے تقلید کی بنیاد پر ہونے لگا۔ اور تقلید کی روش ایسی مرغوب ہوئی کہ ہر مفتی اپنے مذہب کے اصول وفروع کے ارد گرد گھومتا رہا۔ اسے براہ راست کتاب وسنت کی طرف رجوع اور دیگر ائمہ مجتہدین وفقہائے امت

---

[1] دیکھیے: حجۃ اللہ البالغۃ کا مبحث "باب الفرق بین أھل الحدیث وأھل الرأی"

کی آرا رسے استفادہ کرنے کی ضرورت محسوس نہ ہوئی۔ ان مقلدین کے بالمقابل علمائے حدیث کی ایک جماعت ہر دور میں ایسی بھی رہی ہے جو سلف صالحین (صحابہ، تابعین، تبع تابعین اور ائمہ مجتہدین) کے طریقے پر کاربند رہی۔ فتوی نویسی کے وقت انھوں نے وہی طریقہ اپنایا جو سلف کے یہاں رائج تھا۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ (م ۷۲۸ھ) نے اپنے فتاوی میں اسی طریقے کی پیروی کی۔ یہی وجہ ہے کہ بعض مسائل میں انھوں نے ائمہ اربعہ تک کی مخالفت کی ہے۔ گزشتہ دو تین صدیوں میں فتوی نویسی کے اس رجحان کو کافی فروغ ہوا۔ ہندوستان، مصر، اور دیگر بلادِ عربیہ میں سلفی تحریک کے علم برداروں نے جمود و تقلید کے خلاف جو کوششیں کی ہیں، ان کا اثر فتوی نویسی پر بھی پڑا ہے۔ اس رجحان سے مقلدین بھی جزوی طور پر متاثر ہوئے۔ چنانچہ خلافتِ عثمانیہ کے عہد میں جب ۱۲۸۶ھ میں "مجلۃ الاحکام العدلیۃ" کی تدوین ہوئی تو پہلی بار مذاہب اربعہ کی تقلید سے ہٹ کر بعض مسائل میں ابن شبرمہ کے مسلک پر فتوی دیا گیا۔ پھر ۱۹۲۹ء اور ۱۹۳۶ء میں مصر میں تقلید کی ڈگر سے نکلنے کی کوشش ہوئی اور فیصلہ ہوا کہ مصالحِ مرسلہ اور حالات و زمانے کی رعایت کرتے ہوئے جملہ فقہائے اسلام کے اقوال کو فتاوی کی بنیاد بنایا جائے۔ برِّصغیر میں اہل حدیث تو شروع ہی سے اس طریقے پر کاربند ہیں۔ اخیر میں مفتی محمد شفیع دیوبندی نے اپنی بعض کتابوں میں حنفی مسلک کی بجائے مالکی مسلک کی بنیاد پر مفقود الخبر کی بیوی کے نکاحِ ثانی کے بارے میں فتوی دیا۔ ۱۹۷۲ء میں حیدرآباد کے اندر طلاقِ ثلاثہ کے مسئلے پر جو سیمینار ہوا تھا اس میں بھی حنفی علماء نے اس مسئلے میں اپنا مسلک ترک کرنے پر آمادگی کا اظہار کیا ہے۔

اوپر فتوی نویسی کے عہد بہ عہد جائزے سے واضح ہوتا ہے کہ ابتدائی صدیوں میں فتوی نویسی کے وقت احادیث و آثار اور فتاوی صحابہ و تابعین پر اعتماد کیا جاتا تھا، بعد میں تقلیدی مذاہب وجود میں آئے، اور ان کے اصول و ضوابط وضع کیے گئے، چنانچہ فتوی نویسی میں بھی جمود و تقلید کے آثار نمایاں ہوئے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ اور دیگر فقہائے محدثین کی کوششوں سے پھر کتاب و سنت کی طرف براہِ راست رجوع اور سلف صالحین (صحابہ، تابعین اور تبع تابعین) کے آراء و اقوال سے استفادہ کی طرف توجہ ہوئی جس کے نتیجے

میں اہلِ حدیث اور سلفی علمار کا ایک بڑا گروہ وجود میں آیا، جس نے اجتہاد کا دروازہ جسے مقلدین نے ہمیشہ کے لئے بند کر دیا تھا، پھر سے کھول دیا۔ عصرِ حاضر میں اب تمام حق پسند اور منصف مزاج علمار اجتہاد کی ضرورت کے قائل نظر آتے ہیں، اور کسی ایک مذہب کی تقلید اور اس پر جمود کے بجائے تمام مذاہب سے استفادہ، ان کے تقابلی مطالعہ اور دلائل کی روشنی میں راجح مذہب کی تعیین کی دعوت دیتے ہیں۔ اور نصوصِ کتاب وسنت کی موجودگی میں قیاس کو غلط قرار دیتے ہیں۔ یہ مقولہ اب زبان زد ہو چکا ہے کہ "الاجتہاد فیما لا نصّ فیہ" (اجتہاد کو ان ہی مسائل میں دخل ہو گا جن کے بارے میں کتاب وسنّت میں کوئی نص وارد نہیں) اس طریقۂ کار کے مطابق اب فقہ کی کتابیں تیار کی جاتے لگی ہیں۔ شیخ سید سابق کی کتاب "فقہ السنۃ"، ان میں سب سے زیادہ کامیاب کتاب تصور کی جاتی ہے۔ محدثِ عصر علامہ محمد ناصر الدین الألبانی کی کتاب "الثمر المستطاب فی فقہ السنۃ والکتاب" ابھی تک طبع نہیں ہوئی ہے، امید کہ وہ بھی اس موضوع پر شاہکار ہو گی۔

اس مختصر سے تبصرے کے بعد اب ذیل میں کتبِ فتاوی کا ایک جائزہ لیا جا رہا ہے۔

(۲)

علم فتاوی کا شمار فقہ کے فروع ہوتا ہے۔ طاش کبری زادہ (م ۹۶۸ھ) نے اس کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے[1] کہ: اس میں جزئی واقعات کے بارے میں فقہار سے صادر ہونے والے فرعی احکام بیان کئے جاتے ہیں، اور غرض اس سے یہ ہوتی ہے کہ بعد میں آنے والے قوتِ استنباط سے محروم لوگ سہولت کے ساتھ ان سے استفادہ کر سکیں۔ عبد النبی احمد نگری لکھتے ہیں[2]: فتاوی سے عموماً شریعت اسلامی کے وہ فروعی مسائل مراد ہوتے ہیں جن کے بارے میں کسی فقہی مکتبِ فکر کے بانی یا اس کے ساتھیوں سے کچھ منقول نہیں ہوتا اور متاخرین علمار اپنے اجتہاد واستنباط کے ذریعہ ان کا حل پیش کرتے ہیں۔

---

[1] مفتاح السعادۃ ۲/۱۰۶ (طبع قاہرہ)، نیز دیکھئے: ابجد العلوم ۲/۲۹۵ (طبع بیروت)

[2] دستور العلمار ۳/۱۳

اس میدان میں بے شمار کتابیں تصنیف کی جا چکی ہیں[1] جن میں اکثر حنفی علمار کی تالیف کردہ ہیں، ان کے علاوہ شافعی، مالکی اور حنبلی مکتبِ فکر کے علمار نے بھی اپنے اپنے مسلک کے مطابق فتاوی کے مجموعے تیار کیے۔ مقلدین کے علاوہ سلفی نقطۂ نظر کے حامل علمار نے بھی ہر دور میں اس فن پر کتابیں لکھیں۔ ان سب کا تفصیلی جائزہ لینا یہاں دشوار ہے۔ ان کی اگر ایک فہرست ہی تیار کر دی جائے تب بھی طوالت کی موجب ہوگی۔ ان کتابوں میں بہت سی تو اب مفقود ہیں، بعض کے قلمی نسخے مختلف لائبریریوں میں پائے جاتے ہیں، کچھ مطبوعہ ہیں مگر صرف ایک بار طبع ہوئیں۔ بہت کم ہی ایسی کتابیں ہیں جنھیں قبولِ عام اور استناد کا درجہ حاصل ہوا ہے۔ اس لئے صرف اہم کتابوں کے ذکر پر اکتفا کیا جا رہا ہے۔

یہاں یہ وضاحت ضروری ہے کہ علمائے احناف نے فقہی مسائل کے ضعف یا قوت کے اعتبار سے فتاوی کی کتابوں کو تیسرے درجے میں رکھا ہے[2]۔ پہلے اور دوسرے درجے میں کتب ظاهر الروایۃ اور مسائل النوادر والأمالی ہیں۔ دوسری بات یہ کہ حنفی مسلک کے یہ فتاوی انفرادی اور اجتماعی دونوں طریقوں سے جمع ہوتے رہے یعنی بعض اوقات کسی فقیہ یا مفتی کے تمام فتاوی کو یکجا کر دیا جاتا تھا جو اس نے مختلف مسائل کے جواب میں وقتاً فوقتاً صادر کیے، بعد میں اسی کے نام سے یہ مجموعہ منسوب و مشہور ہوتا۔ خواہ اس کا جامع و مرتب کوئی دوسرا ہو۔ فتاوی کا معتد بہ ذخیرہ اسی زمرے میں آتا ہے۔ فتاوی جمع کرنے کا اجتماعی طریقہ یہ تھا کہ علمار کی ایک مجلس منتخب کی جاتی اور مختلف مآخذ کے سہارے جزئی واقعات کے مطابق فتاوی مرتب کئے جاتے۔ "فتاوی عالمگیری" (یا الفتاوی الهندیۃ) کی تدوین اسی طرز پر ہوئی ہے۔

---

[1] دیکھیے: کشف الظنون ۲/۱۲۱۸-۱۲۳۱ (نیز در مواضع کثیرہ)؛ مفتاح السعادۃ ۲/۶۰۱-۶۰۲ (یہاں صرف حنفی مسلک کی کتابیں مذکور ہیں)۔ مالکی مسلک کی کتب فتاوی کے لئے دیکھیے: مجلۃ دعوۃ الحق (رباط) مارچ ۸۴ء، ص ۱۵۵-۱۵۷

[2] عقود رسم المفتی ص ۱۷؛ مفید المفتی ص ۱۷

فتاوی کی بہت سی کتابیں 'نوازل'، 'اجوبۃ'، 'مسائل'، 'سؤالات'، 'أسئلۃ' اور 'واقعات' سے بھی موسوم ہیں۔ 'نوازل' سے کسی واقعہ یا حادثہ کے پیش آنے کا پتہ چلتا ہے، برخلاف 'فتاوی' کے، جس کے تحت کسی بھی مسئلے سے متعلق شریعت کا حکم داخل ہو جاتا ہے، خواہ وہ وقوع میں آیا ہو یا نہ آیا ہو، بلکہ بسا اوقات بہت سے محال اور ناممکن الوقوع مسائل پر بھی مشتمل ہوتا ہے۔

ہمیں یہاں اصطلاحی مفہوم میں فتاوی کی صرف ان ہی کتابوں سے غرض ہے جن کا تعلق دینی مسائل سے ہے۔ ورنہ لغوی معنی کے اعتبار سے فتاوی کے اندر وہ تمام کتابیں داخل ہو جاتی ہیں جن میں کسی فن اور موضوع سے متعلق سوالات کے جوابات دیے گئے ہیں، خواہ وہ زبان و ادب سے متعلق ہوں، یا حدیث و رجال، منطق و فلسفہ، تصوف و کلام، تاریخ و تفسیر وغیرہ کے بارے میں۔ فتاوی کی بعض کتابیں مختلف فنون کے مسائل پر مشتمل ہیں[۱]۔ اور بعض مجموعے ایسے بھی ہیں جن میں فتاوی کے ساتھ وہ رسائل بھی شامل کر دیے گئے ہیں جو مؤلف نے کسی سوال کے جواب میں نہیں لکھے، بلکہ ان کی حیثیت مستقل تالیف جیسی ہے[۲]۔ کتب فتاوی کا جائزہ لیتے وقت ان تمام امور کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے، ورنہ اس نام کی مختلف کتابوں کے درمیان موضوع اور ہیئت کے اعتبار سے تمیز کرنا دشوار ہو گا۔

حنفی مسلک کے فتاوی کی کتابیں عام طور پر فقہی ابواب کی ترتیب پر مرتب ہوتی ہیں، جواب میں اختصار کو ملحوظ رکھا جاتا ہے، کہیں تو صرف 'نعم' اور 'لا' میں جواب دیا جاتا ہے۔ اکثر کتابوں میں تائید کے لئے اپنے مذہب کی فقہی کتابوں سے اقتباسات بھی درج ہوتے ہیں۔ کہیں کہیں مسئلے کی مختلف صورتیں، اور ان کے مختلف جوابات ذکر کیے جاتے ہیں۔ بعض مصنفین نے جواب کی تعلیل کے لئے قیاس اور عقلی توجیہات کا بھی سہارا لیا ہے۔ مگر کتاب و سنت کے نصوص پیش کرنے کا زیادہ اہتمام نہیں کیا ہے۔ اگر کہیں حدیثوں کا

---

[۱] مثلاً علامہ سیوطی (م ۹۱۱ھ) کی "الحاوی للفتاوی"

[۲] جیسے "مجموع فتاوی شیخ الاسلام ابن تیمیہ" میں شامل رسالے اور کتابیں۔

ذکر آتا بھی ہے تو صحیح وضعیف اور مرفوع و موقوف کے درمیان کوئی تمیز نہیں ہوتی ۔ پورا زور اپنے مذہب کے مطابق مسائل کی تخریج یا اپنے مسلک کے مختلف علماء کے متعارض اقوال کے درمیان تطبیق و ترجیح میں صرف ہوتا ہے ۔ دوسرے مذاہب کے علماء کے اقوال بلا دلیل رد کیے جاتے ہیں ۔ ان کے بارے میں اصل مأخذ کی طرف رجوع کیے بغیر اطمینان نہیں ہوتا ۔ کتب فتاوی کے ان ہی نقائص کے پیش نظر نواب صدیق حسن خاں انھیں خرافات اور افسانے قرار دیتے ہیں اور ان میں پڑھ کر وقت ضائع کرنے سے روکتے ہیں[۱] ۔ اس لیے کہ وہ عموماً ایسے بہت سے اقتباسات اور تفریعات پر مشتمل ہوتے ہیں جن کی تائید قرآن و حدیث سے نہیں ہوتی، پھر ان مفتیوں کے اقوال ایک مسلک سے متعلق ہونے کے باوجود باہم اتنے مختلف ہیں کہ عقل حیران ہو جاتی ہے ۔

مگر ان خرابیوں کے باوجود (اور یہ تسلیم کرتے ہوئے کہ کتب فتاوی کا شمار تیسرے درجے کی کتابوں میں ہے)، چند امور میں ان کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا ۔ کیونکہ ان سے تاریخ اسلام کے مختلف ادوار میں مسلمانوں کے سماجی، سیاسی، تمدنی اور فکری حالات کی عکاسی ہوتی ہے، ان سے یہ پتہ چلتا ہے کہ مسلمانوں کو کب کس طرح کی مشکلات کا سامنا کرنا پڑا، اور ان کے بارے میں علماء کا کیا موقف رہا ۔ ہر زمانے اور علاقے کے رسم ورواج اور مروجہ بدعات کی تصویر بھی ان کتابوں سے سامنے آتی ہے ۔ علماء کے فتاوی کا ردِّ عمل عوام پر کیا ہوتا تھا ؟ سلاطین و امراء اور طلبہ و عوام سے ان کے تعلقات کیسے تھے ؟ ہر زمانے میں کن علماء کو فتوی نویسی کے میدان میں شہرت ملی ؟ ان کے علم و فہم اور فقہ و بصیرت کا کیا حال تھا ؟ یہ اور ان جیسے بیسیوں امور ہیں جن کے لئے کتب فتاوی کا مطالعہ ناگزیر ہے ۔ ہمیں تاریخ و تذکرے کی قدیم کتابوں کے ساتھ کتب فتاوی کو نہ بھولنا چاہیئے ۔ بعض اہل علم اب اس جانب متوجہ ہوئے ہیں[۲] ۔ اور فتاوی کا اس نقطۂ نظر سے

---

[۱] ابجد العلوم ۲/۳۹۵-۳۹۶

[۲] دیکھئے : سعد غراب کا مضمون "کتب الفتاوی وقیمتها الاجتماعیة"، در: حولیات الجامعة التونسیة (تونس) جلد ۱۶، ص ۶۵-۱۰۲

مطالعہ کرنے لگے ہیں۔

حنفی علماء کی کتب فتاوی میں سب سے زیادہ شہرت کی حامل "فتاوی قاضی خان" (م ۵۹۲ھ) ہے۔ یہ آج تک احناف کے یہاں مقبول اور متداول ہے۔ مفتیوں اور قاضیوں کا عموماً اسی پر اعتماد رہتا ہے۔ مصنّف نے اس کتاب میں ایسے مسائل مع حوالہ جمع کئے ہیں جو عام طور پر پیش آتے ہیں، اور جن کی ضرورت برابر ہی پڑتی رہتی ہے۔ اس کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ مصنّف نے اس میں متاخرین کے متعدد اقوال میں سے صرف ایک یا دو قول ذکر کیے ہیں، اور مشہور اور راجح قول کو مقدم رکھا ہے۔ تاکہ فتوی دیتے وقت علماء کو دشواری نہ ہو۔ قاسم بن قطلو بغا کہتے ہیں کہ قاضی خاں جس بات کی تصحیح کردیں اسے دوسروں کی تصحیح پر مقدم سمجھا جائے گا۔[1]

"فتاوی عالمگیری" اور "فتاوی تاتارخانیہ" کا ذکر آگے ہندوستانی علماء کی تالیفات کے ضمن میں آرہا ہے۔ ان کے علاوہ مطبوعہ کتابوں میں "نوازل أبی اللیث السمرقندی" (م ۳۹۳ھ) سب سے قدیم ہے، مصنّف نے اس میں پچھلے فقہاء کے وہ اقوال جمع کئے ہیں جو نوازل سے متعلق ہیں۔ یہ کتاب حیدر آباد سے ۱۳۵۴ھ میں شائع ہوئی ہے اور بہت ہی غلط چھپی ہے، ضرورت ہے کہ اسے قدیم مخطوطات کی روشنی میں پھر سے ایڈٹ کیا جائے۔[2]

تاریخی اعتبار سے اس کے بعد ابوالحسن سغدی (م ۴۶۱ھ) کی "النتف فی الفتاوی" کا نمبر آتا ہے۔ اس کی خصوصیت یہ ہے کہ اکثر مسائل میں احناف کے علاوہ دیگر ائمہ وعلماء کے اقوال بھی مصنّف نے ذکر کئے ہیں۔ اور فضول کی عقلی توجیہ وتعلیل سے احتراز کیا ہے، اس طرح یہ قاضیوں اور مفتیوں کے لئے بہترین مرجع بن گئی ہے، اس میں بہت سے فقہی قواعد کا بھی ذکر ملتا ہے جنھیں کتاب کے مرتّب نے یکجا کرنے کی کوشش کی ہے۔[3] یہ کتاب بغداد سے

---

[1] دیکھیے: الفوائد البہیۃ ص ۶۵

[2] سزگین نے تاریخ التراث العربی (جلد ا جزء ۳ ص ۱۰۸) میں اس کے قلمی نسخوں کا ذکر کیا ہے۔ انھیں اس کے طبع ہونے کا علم نہیں۔

[3] النتف ۲/۸۸۰-۹۰۲

۱۹۷۵ء میں شائع ہوئی ہے۔

دیگر مطبوعہ کتابوں میں "الفتاوی الطرسوسیۃ" (یا "أنفع الوسائل الی تحریر المسائل") نجم الدین الطرسوسی (م ۷۵۸ھ)، "الفتاوی البزازیۃ" لابن البزازی (م ۸۲۷ھ)، "الفتاوی الزینیۃ" لابن نجیم (م ۹۷۰ھ)، "الفتاوی الحامدیۃ" لحامد آفندی القونوی (م ۹۸۵ھ)، "الفتاوی الخیریۃ لنفع البریۃ" لخیرالدین الرملی (م ۱۰۸۱ھ) اور "الفتاوی الانقرویۃ" لمحمد بن الحسین الأنقروی (م ۱۰۹۸ھ) معروف ہیں۔ ان میں سے ہر ایک پر تبصرہ کے لئے مقدمہ کے یہ صفحات کافی نہیں۔

فتاوی کی بعض کتابیں اب تک غیر مطبوعہ صورت میں قدیم کتب خانوں میں محفوظ ہیں۔ ان میں خاص طور پر "الفتاوی الکبری" و "الفتاوی الصغری" لحسام الدین للصدر الشہید (م ۵۳۶ھ)، "التجنیس والمزید" للمرغینانی (م ۵۹۲ھ)، "فتاوی التمرتاشی" (م ۶۱۰ھ)، "الفتاوی الولوالجیۃ" للولوالجی (م ۷۱۰ھ) اور "فتاوی القاسم بن قطلوبغا" (م ۸۷۹ھ) قابلِ ذکر ہیں۔ فتاوی پر بعض منظوم کتابیں بھی لکھی گئیں، جیسے "فتاوی جلال الدین المترکمانی البتانی" (م ۷۹۳ھ) اور "فتاوی علی آفندی الطرابلسی" (م ۱۰۳۲ھ)۔

احناف کی تالیف کردہ کتب فتاوی کا یہ نہایت ہی مختصر جائزہ ہے۔ شافعی علماء کی بھی اس فن پر بہت سی تالیفات ہیں۔ جن میں تاریخی ترتیب سے حسب ذیل کتابیں مطبوعہ صورت میں دستیاب ہیں: "فتاوی ابن الصلاح" (م ۶۴۳ھ)، "الفتاوی المصریۃ" للعز بن عبدالسلام (م ۶۶۰ھ)، "المنثورات وعیون المسائل المہمات" یا "فتاوی النووی" (م ۶۷۶ھ)، "فتاوی تقی الدین السبکی" (م ۷۵۶ھ)، "الحاوی للفتاوی" للسیوطی (م ۹۱۱ھ)، "الفتاوی الحدیثیۃ" "الفتاوی الکبری الفقہیۃ" لابن حجر الہیتمی (م ۹۷۴ھ) اور "فتاوی شمس الدین الرملی (م ۱۰۰۴ھ) فتاوی ابن الصلاح[1]

---

[1] پہلے اس کا صرف ایک ٹکڑا چھپا تھا۔ ادھر بیروت میں دو جلدوں پر مشتمل اس کا مکمل ایڈیشن شائع ہوا ہے۔

کو علماء و فقہاء کے درمیان شہرت خاص طور پر علم منطق کی حرمت کے فتوی سے ہوئی [۱]
صلاۃ الرغائب سے متعلق ابن الصلاح اور العز بن عبدالسلام کے درمیان جو اختلاف رائے ہوا تھا وہ بھی تاریخی شہرت کا حامل ہے۔ سبکی (م ۷۷۱ھ) نے "طبقات الشافعیۃ الکبری" میں خاص طور پر اس کا ذکر کیا ہے۔ اس موضوع پر ان دونوں کے فتوے الگ سے بھی شائع ہو چکے ہیں [۲]

العز بن عبدالسلام کی مطبوعہ "الفتاوی المصریۃ" کے علاوہ "الفتاوی الموصلیۃ" بھی ہے جو اب تک طبع نہیں ہوئی ہے۔ ان دونوں کتابوں میں مصنف نے مصر اور موصل کے اندر پوچھے گئے مسائل کے جواب دیے ہیں۔ نووی نے مختصر انداز میں بعض اہم مسائل سے متعلق لکھا ہے۔ ان کے فتاوی میں ایک خاص باب بعض مشہور حدیثوں کی صحت وضعف کی تحقیق پر مشتمل ہے [۳]۔ نووی چونکہ بڑے محدث بھی تھے اس لئے ان کی تحقیقات کو بعد کے لوگوں نے بڑی اہمیت دی، اور سا کثر احادیث مشہورہ اور موضوعات سے متعلق تالیفات میں ان کے اقوال نقل کئے گئے۔ ان کا مجموعۂ فتاوی کئی بار طبع ہو چکا ہے۔

تقی الدین سبکی کے فتاوی ان کے لڑکے تاج الدین سبکی نے جمع کئے، یہ مجموعہ دو جلدوں میں مصر سے شائع ہو چکا ہے۔ سبکی نے فقہ واصول کے بہت سے مسائل پر تفصیل سے لکھا ہے اور مخالف وموافق دلائل کا جائزہ لیا ہے۔ سیوطی کی "الحاوی" ان کے ۸۳ مستقل رسالوں اور تفسیر، حدیث، فقہ، عقیدہ، لغت اور نحو وغیرہ سے متعلق ان کے چھوٹے بڑے سیکڑوں فتاوی پر مشتمل ہے۔ منظوم سوالات کے جواب میں انھوں نے منظوم فتوے لکھے ہیں۔ سیوطی اپنی وسعت معلومات کے لئے مشہور ہیں۔ تقریباً تمام فنون کی اکثر نادر و نایاب کتابوں پر

---

[۱] دیکھئے: فتاوی ومسائل ابن الصلاح ۱/۲۰۹-۲۱۲ (بیروت ۱۹۸۶ء)
[۲] دیکھئے: مساجلۃ علمیۃ بین العز بن عبد السلام وابن الصلاح حول صلاۃ الرغائب"
تحقیق: محمد ناصر الدین الألبانی، طبع دمشق
[۳] دیکھئے: فتاوی الإمام نووی ص ۱۷۷-۱۹۳ (بیروت ۱۹۸۲ء)

ان کی نظر تھی، اس وجہ سے وہ کسی موضوع پر قلم اٹھاتے ہوئے ہر فن کے مراجع و مآخذ سے استفادہ کرتے ہیں۔ اور کہیں بھی کوئی بات بغیر حوالے کے نہیں لکھتے۔ ان کی کتابوں میں بس ایک چیز کھٹکتی ہے، وہ یہ کہ انھوں نے فتاوی اور دیگر تالیفات میں بہت سی ضعیف حدیثوں سے استدلال کیا ہے اور ان کے ضعف کی طرف اشارہ کئے بغیر گزر گئے ہیں۔ چونکہ احادیث کی سند کا بھی وہ عموماً ذکر نہیں کرتے اس لئے قارئین کو (خصوصاً اگر وہ حدیث کے عالم نہ ہوں) یہ دھوکہ ہوتا ہے کہ یہ سب حدیثیں قابل استدلال اور صحیح ہیں۔

"الفتاوی الحدیثیۃ" اور "الفتاوی الفقہیۃ" میں ابن حجر ہیتمی نے بہت سے فقہی مسائل سے متعلق احادیث کی روشنی میں فتوے دیے ہیں۔ لیکن علم حدیث میں ان کی مہارت فقہ جیسی نہ تھی، اس لئے بہت سی جگہوں پر ٹھوکر کھاگئے۔ خصوصاً عقائد کے بعض بنیادی مسائل کے بارے میں انھوں نے جو موقف اپنی اشعریت کے پیش نظر اختیار کیا ہے، اور شیخ الاسلام ابن تیمیہ پر جس طرح زبان طعن دراز کی ہے وہ بڑا ہی افسوسناک ہے۔ علامہ عظیم آبادی کے استاد شیخ خیرالدین نعمان بن محمود آلوسی (م ۱۳۱۷ھ) نے اپنی بے نظیر کتاب "جلاء العینین فی محاکمۃ الاحمدین" میں اس موضوع پر بڑی تفصیل سے لکھا ہے جس کے بعد پھر ابن حجر ہیتمی کے اعتراضات اور اتہامات کی کوئی حقیقت نہیں رہتی۔

شافعی علماء کی کتب فتاوی مجموعی طور پر احناف کی کتابوں سے مسائل کی تحقیق، دلائل کے ذکر مختلف مذاہب و اقوال کے درمیان موازنہ و ترجیح، اور احادیث کے نقد و پرکھ کے باب میں بدرجہا بہتر ہیں۔ ان کی کتابوں میں جوابات بھی قدرے تفصیلی اور تشفی بخش ہوتے ہیں، دوراز کار تاویلات اور تفریعات و قیاسات بھی ان کے یہاں بہت کم ہیں۔

مالکی علماء نے بھی فتاوی اور ان کے متعلقات پر بے شمار کتابیں لکھیں، جن میں سے مندرجہ ذیل تین کتابیں خصوصی اہمیت کی حامل ہیں۔ ان تینوں مجموعوں میں اکثر متقدمین علمائے مالکیہ کے فتاوی جمع ہیں۔ یہ تینوں ہی نویں صدی ہجری کی تالیف ہیں۔

پہلی کتاب البرزلی (م ۸۴۱ھ) کی "جامع الاحکام لما نزل من القضایا بالمفتین والحکام" جو "نوازل البرزلی" اور "احکام" یا "فتاوی البرزلی" سے بھی مشہور ہے۔

اب تک یہ طبع نہیں ہوئی ہے۔ اس لئے اس پر تفصیلی تبصرے کی ضرورت یہاں محسوس نہیں ہوتی۔ بعض مالکی فضلا رو محققین اسے ایڈٹ کر رہے ہیں، کچھ لوگوں نے اس کتاب اور اس کے مؤلف سے متعلق تعارفی مضامین لکھے ہیں[1]۔

دوسری کتاب یحیی بن موسی المازونی (م ۸۸۳ ھ) کی "الدرر المکنونة فی نوازل مازونة" جو "نوازل المازونی" سے مشہور ہے۔ اس میں تونس، بجایہ، الجزائر، اور تلمسان وغیرہ کے متاخرین علمائے مالکیہ کے فتاوی جمع کئے گئے ہیں۔ کتاب دو جلدوں پر مشتمل ہے۔ یہ بھی اب تک شائع نہیں ہو سکی ہے۔ اس کے قلمی نسخے مراکش کی مختلف سرکاری اور شخصی لائبریریوں میں موجود ہیں۔

تیسری کتاب جو سب سے اہم تصور کی جاتی ہے اور بارہ جلدوں میں چھپ چکی ہے وہ أحمد بن یحیی الونشریسی (م ۹۱۴ ھ) کی "المعیار المعرب والجامع المغرب عن فتاوی أهل إفريقية والأندلس والمغرب" ہے۔ اسے مالکی مذہب کے علماء کے فتاوی کا ایک انسائیکلو پیڈیا کہا جا سکتا ہے[2]۔ حال ہی میں اس کا نیا ایڈیشن دار الغرب الاسلامی سے بڑے اہتمام کے ساتھ شائع ہوا ہے۔ ایک مستقل جلد میں اس کے موضوعات و مسائل کی فہرست بھی کچھ لوگوں نے مل کر تیار کر دی ہے۔ یہ بھی کتاب کے ساتھ نئے ایڈیشن میں چھپی ہے۔

مالکی فقہ کی کتابوں سے برِّصغیر کے لوگ مانوس نہیں۔ ان میں مسائل و الواب کی ترتیب حنفی فقہ کی کتابوں سے قدرے مختلف ہوتی ہے۔ ان کی بعض مشہور و معتمد

---

[1] دیکھئے: النشرة العلمية للكلية الزيتونية، عدد ۱ ص ۱۶۹-۲۲۳؛ اور حولیات الجامعة التونسية، عدد ۱۲ ص ۶۵-۱۰۲۔ عبد الرزاق الحمامی نے مقدمۂ کتاب کے کچھ منتخبات حولیات الجامعة التونسية، عدد ۴ ص ۱۷۷-۲۱۵ میں شائع کئے ہیں۔

[2] اس کتاب سے متعلق ایک مضمون E. AMAR نے ARCHIVES MAROCAINER VOLL. XII-XIII (1908-9) PP. 522-536 میں لکھا ہے۔

کتابیں بڑے مغلق اور ادق اسلوب میں لکھی گئی ہیں۔ مگر فتاوی کے اس مجموعے کو دیکھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ اکثر علماء نے بڑے واضح اسلوب میں فتوے لکھے ہیں، ممکن ہے اس کی وجہ یہ رہی ہو کہ یہ فتاوی عام طور پر عوام اور طلبہ کے لئے لکھے جاتے ہیں، اس لئے ان میں مشکل اسلوب سے اجتناب کیا جاتا تھا۔

ان تین مجموعوں کے علاوہ قاضی عیاض (م ۵۴۴ھ) کے فتاوی کا ایک مختصر مجموعہ چھپا ہے۔ اس کے علاوہ مطبوعہ کتابوں میں "نوازل المہدی الوزانی" المعروف بالمعیار الجدید (۱۱ جلدیں)؛ "أجوبة عبد القادر الفاسی"؛ "أجوبة أبی الحسن الصغیر" (یا "الدر النثیر")؛ "أجوبة محمد بن ناصر الدرعی" (یا "الأجوبة الناصریة")؛ "نوازل الشریف العلمی"، "نوازل ابن ہلال الصنہاجی السجلماسی"؛ "نوازل المسناوی"؛ "نوازل القاضی أبی عبد اللہ محمد بن عبد العزیز بردلة الفاسی"؛ "نوازل أبی العباس أحمد بن محمد السوسی"؛ "نوازل الشیخ التاودی بن سودة"؛ "نوازل محمد بن الحسن المجاصی الفاسی"؛ "أجوبة محمد بن المدنی کنون المستاری" مالکی فقہاء کے فتاوی کے معروف مجموعے ہیں۔

حنبلی علماء کے فتاوی کی کتابیں زیادہ دستیاب نہیں[1]۔ انھوں نے دوسرے مذاہب کے علماء کے مقابلے میں اس فن پر کم توجہ دی ہے۔ فقہ پر تو ان کی بہت سی تالیفات ہیں، لیکن خاص طور پر فتاوی کے مجموعے زیادہ نہیں۔ عموماً ان کا اعتماد اپنے مذہب کی مستند فقہی کتابوں پر رہتا ہے۔ جو ابن قدامہ (م ۶۲۰ھ)، ابن مفلح (م ۷۶۳ھ)، علاء الدین المرداوی (م ۸۸۵ھ) اور منصور البہوتی (م ۱۰۵۱ھ) کی تالیف کردہ ہیں۔ یہاں فتاوی کی مناسبت سے ان "مسائل" کا ذکر کیا جا سکتا ہے جو امام احمد بن حنبل کے مختلف تلامذہ نے بطور

---

[1] بعض کتابوں کا ذکر سالم علی الثقفی نے "مفاتیح الفقہ الحنبلی" جلد دوم طبع دوم ۱۹۸۲ کے مختلف صفحات میں کیا ہے۔ (دیکھیے اس کا اشاریہ بذیل: جوابات، مسائل، فتاوی)۔ لیکن ان میں سے اکثر مفقود ہیں۔

سوال وجواب مدوّن کئے ہیں، یہ مسائل فقہ وحدیث اور عقائد واخلاق کے مختلف موضوعات سے متعلق ہیں۔ ان کے جوابات امام احمدؒ نے مختصر انداز میں دیے ہیں، بسا اوقات ایک ہی مسئلے سے متعلق ان مجموعوں میں ان کی مختلف رائیں نظر آتی ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ امام احمدؒ عموماً کسی حدیث یا اثر پر اعتماد کرتے ہوئے جواب دیا کرتے تھے۔ رائے اور قیاس کا ان کے یہاں بہت ہی کم استعمال ہوتا تھا۔ اس لئے کسی سوال کے جواب میں جو حدیث جب انھیں زیادہ مناسبِ حال معلوم ہوتی اس کے مطابق اپنی رائے دے دیا کرتے، اس طرح ایک ہی مسئلہ میں ان سے متعدد اقوال منقول ہوگئے۔ "مسائل الإمام احمد" نام کی تین کتابیں اب تک طبع ہوئی ہیں جو امام ابوداؤد السجستانی (م ۲۷۵ھ)، عبداللہ بن أحمد بن حنبل (م ۲۹۰ھ) اور ابن ھانیؒ (م ۲۶۱ھ) کی مرتب کردہ ہیں۔ ان کے علاوہ اسحاق بن منصور الکوسج (م ۲۵۱ھ) اور ابوالقاسم البغوی (م ۳۱۷ھ) کے مرتب کئے ہوئے مسائل کے قلمی نسخے مختلف لائبریریوں میں موجود ہیں[۱]۔ ان دونوں کو بعض محققین ایڈٹ کر چکے ہیں، ممکن ہے کہ عنقریب شائع ہوجائیں۔ ان کے علاوہ امام احمدؒ کے پانچ دیگر تلامذہ نے بھی ان کے مسائل جمع کئے تھے جن کے اقتباسات بعض کتابوں میں موجود ہیں۔ یہ ابوبکر المرّوذی (م ۲۷۵ھ)، ابراھیم الحربی (م ۲۸۵ھ)، حنبل بن اسحاق بن حنبل (م ۲۷۳ھ)، حرب الکرمانی (م ۲۸۰ھ) اور عبدالملک المیمونی (م ۲۷۴ھ) ہیں[۲]۔

امام احمدؒ کے ان تمام مسائل اور دیگر فقہی آراء کو چوتھی صدی کے شروع میں ابوبکر الخلّال (م ۳۱۱ھ) نے "الجامع لعلوم الإمام أحمد" "المسند من مسائل الإمام أحمد" کے نام سے بیس حصّوں میں جمع کیا تھا[۳]۔ اس کے بعض اجزاء مختلف لائبریریوں میں

---

[۱] تاریخ التراث العربی جلد ا جزء ۳ ص ۲۲۴

[۲] ان کے مرتب کئے ہوئے مسائل کے اقتباسات کے لئے دیکھئے (بالترتیب): طبقات الحنابلۃ لابن أبی یعلی ۱/۵۶-۶۳، ۸۶-۹۳، ۱۴۳-۱۴۵، ۱۴۵-۱۴۶، ۲۱۲-۲۱۶

[۳] اعلام الموقعین ۱/۳۱

موجود ہیں[1]۔ ان میں سے وہ مسائل جن کے جواب امام احمد نے حلفیہ اسلوب میں دیے ہیں، ابن ابی یعلی نے "المسائل التی حلف علیہا الإمام أحمد بن حنبل" کے نام سے الگ کیے تھے، حال ہی میں یہ کتاب طبع ہو گئی ہے۔

اس مختصر جائزے سے یہ اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ امام احمد نے بہت سے مسائل کے متعلق جواب دیے ہیں، لیکن یہ عام طور پر زبانی ہوا کرتے تھے۔ اور ان کے تلامذہ انھیں کتابوں میں مدوّن کیا کرتے تھے۔ بعد میں حنابلہ کے یہاں "مسائل" کے نام سے متعدد کتابوں کا ذکر ملتا ہے۔ لیکن یہ کتابیں سوال وجواب کے طرز پر مرتب نہیں ہیں، بلکہ فقہائے حنابلہ کے فقہی اختیارات اور آراء کے مجموعے ہیں۔ جنھیں فتاوی کے بجائے عام فقہی کتابوں میں شمار کرنا زیادہ مناسب ہوگا۔ ابن حامد (م ۴۰۳ھ) کی ایک کتاب "تہذیب الأجوبۃ" برلن کی لائبریری میں موجود ہے[2]، مگر اس کے مشمولات اور اسلوب کا علم نہ ہونے کی وجہ سے یہ کہنا دشوار ہے کہ وہ فتاوی کا مجموعہ ہوگا۔

فتاوی کے پورے ذخیرے میں شیخ الاسلام ابن تیمیہ (م ۷۲۸ھ) کا مجموعۂ فتاوی منفرد خصوصیات کا حامل ہے۔ ابن تیمیہ کا شمار اگرچہ حنبلی مکتبِ فکر کے علماء میں کیا جاتا ہے لیکن درحقیقت انھیں مجتہد مستقل شمار کرنا زیادہ قرینِ قیاس ہے۔ انھوں نے فقہی مسائل میں تقلید کے بجائے اجتہاد کی روش اختیار کی ہے، وہ تمام مسائل کی آزاد تحقیق کرتے ہیں، صحابہ، تابعین، تبع تابعین اور ائمہ دین کے اقوال اور دلائل کا تنقیدی مطالعہ کرتے ہیں، اور جو رائے کتاب وسنت سے زیادہ قریب اور دلائل کے اعتبار سے زیادہ قوی ہوتی ہے اسے راجح قرار دیتے ہیں اور اسی کے مطابق فتوی دیتے ہیں۔ کبھی کبھی وہ ائمہ اربعہ کے اقوال کی مخالفت کرتے ہیں، جیسا کہ طلاق ثلاثہ کے مسئلے میں کیا ہے، ظاہر ہے یہ روش متعلدین حنابلہ کی روش سے قطعاً مختلف ہے۔ کیونکہ وہ اپنے فقہی مسلک

---

[1] تاریخ التراث العربی جلد ا جزء ۳ ص ۲۲۳-۲۲۴

[2] تاریخ التراث العربی جلد ا جزء ۳ ص ۲۴۰

سے خروج کو کبھی برداشت نہیں کر سکتے۔ متاخرین نے جن کتابوں پر اپنا مذہب معلوم کرنے کے لئے اعتماد کیا ہے ان میں ابن تیمیہ کی فقہی تالیفات شامل نہیں۔ ابن تیمیہ کی حنبلیت دراصل عقائد اور اصول میں امام احمد بن حنبل کے طرز اور اسلوب کی پیروی کے مترادف ہے۔ اس انتساب کا فروعی مسائل میں ان کی تقلید سے کوئی تعلق نہیں۔ خود امام احمد نے ہمیشہ تقلید کے بجائے عمل بالحدیث کی دعوت دی ہے، ان کا ایک مشہور مقولہ ہے جو انھوں نے اپنے ایک شاگرد کو مخاطب کرتے ہوئے کہا تھا: لاتقلدنی ولا تقلدن مالکاً ولا الشافعی ولا الأوزاعی، وخذ من حیث أخذوا[1] (نہ میری تقلید کرو، نہ مالک، شافعی اور اوزاعی کی۔ مسئلہ وہیں سے لو جہاں سے ان لوگوں نے لیا ہے)۔ یہی روش امام ابن تیمیہ نے اختیار کی اور زندگی بھر اسی پر کاربند رہے۔ اس سلسلے میں انھیں اپنے ہم عصر علماء سے اذیتیں بھی برداشت کرنی پڑیں، مگر وہ اپنے موقف پر ڈٹے رہے، اور ہمیشہ اصول و فروع میں (اشعریت اور تقلید کے بجائے) عمل بالکتاب والسنۃ کی دعوت دیتے رہے۔ ان کی تمام کتابیں اس کی کھلی شہادت دیتی ہیں "رفع الملام عن الائمۃ الأعلام" میں انھوں نے ائمۂ مجتہدین کو بعض صحیح احادیث کی مخالفت سے متعلق معذور سمجھنے کے لئے جو وجوہ و اسباب بیان کئے ہیں اور ایک طالب حق کو ان مسائل سے متعلق جو موقف اختیار کرنے کی دعوت دی ہے وہ کسی مقلد سے بعید ہے۔ ابن تیمیہ کے بعد ان کے تلمیذ رشید ابن القیم (م ۷۵۱ھ) نے "إعلام الموقعین عن رب العالمین" میں تقلید و اجتہاد کے موضوع پر بڑی تفصیل سے لکھا، اور جمود و تقلید کے بجائے کتاب و سنت کے نصوص پر عمل کرنے کی دعوت دی۔ تقلید کے مفاسد اور برے اثرات پر جس تفصیل کے ساتھ انھوں نے روشنی ڈالی ہے میری معلومات کی حد تک وہ بے نظیر ہے۔

---

[1] دیکھیے: اعلام الموقعین ۲/۳۰۲، ایقاظ ہمم أولی الابصار ص ۱۱۳۔ اسی مفہوم کا ایک دوسرا قول امام احمد سے جامع بیان العلم وفضلہ ۲/۱۴۹ میں ابن عبدالبر نے بھی نقل کیا ہے۔

پچھلے سطور میں شیخ الاسلام ابن تیمیہ کے فقہی مسلک سے متعلق وضاحت اس لئے کرنی پڑی کہ کچھ لوگ انھیں فروع میں حنبلی سمجھتے ہیں اور اپنے اس تصور کے مطابق کہ اجتہاد کا دروازہ ائمہ مجتہدین کے بعد ہمیشہ کے لئے بند ہوگیا ہے، انھیں مجتہد ماننے میں تامّل کرتے ہیں۔ اگر یہ لوگ ان کے فتاوی کے مجموعہ پر ایک نظر ڈالیں تو معلوم ہو جائے گا کہ ان کا فقہی مسلک کیا ہے؟

امام ابن تیمیہ کے فتاوی اور مسائل کے متعدد مجموعے اب تک شائع ہو چکے ہیں۔ اخیر میں عبدالرحمٰن بن محمد بن قاسم اور ان کے لڑکے محمد نے تلاش وجستجو کے بعد جتنے فتاوی ورسائل مطبوعہ یا قلمی صورت میں دستیاب ہو سکے وہ سب اکٹھا کر دیئے[1]۔ یہ مجموعہ "مجموع فتاوی شیخ الاسلام ابن تیمیۃ" کے نام سے ۳۵ جلدوں میں ریاض سے کئی بار شائع ہو چکا ہے۔ دو جلدوں میں اس کی فہرست بھی الگ سے چھپی ہے۔ اسے مختلف علوم وفنون سے متعلق مسائل ومباحث کا ایک انسائیکلو پیڈیا کہا جا سکتا ہے۔ اس میں تفسیر (جلد ۱۳ تا ۱۷)، حدیث (جلد ۱۸)، فقہ (جلد ۲۱ تا ۳۵)، اصول فقہ (جلد ۱۹، ۲۰)، عقیدہ (جلد ۱ تا ۸ و ۱۲)، تصوف (جلد ۱۰ و ۱۱) اور منطق (جلد ۹) کے موضوعات پر بے نظیر بحثیں ملتی ہیں۔ امام ابن تیمیہ کو اللہ تعالیٰ نے لکھنے کا عجیب ملکہ عطا کیا تھا وہ جس موضوع پر بھی قلم اٹھاتے ہیں بڑے ہی آسان اسلوب میں لکھتے ہیں جسے سہل ممتنع کہا جا سکتا ہے[2]۔ عربی کی متوسط استعداد رکھنے والا بھی اس سے مستفید ہو سکتا

---

[1] اس میں "منہاج السنۃ"، "اقتضاء الصراط المستقیم"، "الاستقامۃ"، "الصفدیۃ"، "درء تعارض العقل والنقل"، "بیان تلبیس الجہمیۃ"، "الرد علی المنطقیین"، "النبوات"، "الصارم المسلول"، "الکلم الطیب"، "المسودۃ فی اصول الفقہ" اور "الجواب الصحیح لمن بدّل دین المسیح" شامل نہیں ہیں "جامع الرسائل" کے نام سے محمد رشاد سالم نے دو جلدوں میں جو مجموعہ شائع کیا ہے اس کے اکثر رسائل بھی اس مجموعے میں نہیں ہیں۔ باقی تمام چھوٹی بڑی الگ سے چھپی ہوئی کتابیں "مجموع الفتاوی" میں داخل ہیں۔

[2] یہاں میں منہاج السنہ ۴/۱۵۸-۱۵۹ کی طرف قارئین کو توجہ دلانا چاہتا ہوں جہاں انھوں نے اپنے زمانے کے شعراء، خطباء اور انشاء پردازوں کے بے جان اور مقفی ومسجع اسلوب پر سخت تنقید کی ہے اور اسے خلاف فصاحت قرار دیا ہے۔

ہے۔ ان کی دوسری خصوصیت یہ ہے کہ کوئی بات بغیر دلیل کے نہیں کہتے، آیات و احادیث سے ایسا برمحل استدلال کرتے ہیں کہ معلوم ہوتا ہے ان کے استعمال کی سب سے مناسب جگہ یہی ہے۔ تیسری خصوصیت جو دوسری کتب فتاوی میں بہت کم نظر آتی ہے یہ کہ صرف صحیح حدیثوں پر اعتماد کرتے ہیں، ضعیف اور ناقابل استدلال حدیثوں کی واضح طور پر نشاندہی کرتے ہیں۔ چوتھی بات یہ کہ مسائل پر اتنی تفصیل سے کلام کرتے ہیں کہ ان کا کوئی پہلو تشنہ نہیں رہ جاتا۔ یہ اور ان جیسی بہت سی خصوصیات ہیں جن کی بنا پر شیخ الاسلام ابن تیمیہ کے فتاوی کا مجموعہ اس فن کی تمام کتابوں میں ممتاز ہے۔ یہ مجموعہ معروف معنوں میں صرف فتاوی پر مشتمل نہیں بلکہ ان کے دوسرے بہت سارے رسائل اور تالیفات کو حاوی ہے اس لئے ہر طرح کے مباحث و مسائل سے متعلق امام ابن تیمیہ کا نقطۂ نظر معلوم کرنے کے لئے اس کی طرف رجوع کیا جا سکتا ہے۔

امام ابن تیمیہ کے افکار سے بعد میں آنے والے تمام مصلحین و مفکرین بڑی حد تک متاثر ہوئے۔ ان کے تلامذہ (ابن قیم، ابن کثیر، ذہبی اور ابن عبدالہادی وغیرہم کے علاوہ بہت سے علماء و فقہاء مسائل کی تحقیق، احادیث کی چھان بین، اصول و فروع میں کتاب و سنّت کی طرف براہ راست رجوع، سلف صالحین (صحابہ، تابعین، تبع تابعین اور ائمہ مجتہدین) کے مسلک کے اتباع، اختلافی مسائل میں دلائل کی روشنی میں راجح قول کی تعیین، اور کسی ایک مذہب کی سختی کے ساتھ پابندی کے بجائے اجتہاد اور آزادیٔ فکر کی دعوت میں امام ابن تیمیہ کے ہم نوا ہیں۔ عصر حاضر میں انھیں "سلفی" یا "اہل حدیث" کہا جا سکتا ہے۔ انھوں نے تقلیدی فقہ کے بجائے فقہ حدیث (یا فقہ سنّت) کی دعوت دی۔ ہندوستان میں نواب صدیق حسن خان، سیّد نذیر حسین اور ان کے تلامذہ، مصر میں احمد محمد شاکر، محب الدین خطیب، سید رشید رضا، اور محمد حامد الفقی، شام میں طاہر الجزائری، جمال الدین القاسمی، محمد راغب الطباخ اور محمد بہجۃ البیطار، عراق میں محمد بہجۃ الاثری، سعودی عرب میں محمد عبدالرزاق حمزہ، محمد نصیف، عبدالرحمٰن المعلمی اور ابن باز وغیرہ، مراکش میں محمد العربی، تقی الدین الہلالی اور ان کے تلامذہ، الجزائر میں عبدالحمید بن بادیس، اور اس وقت اردن میں

مقیم محمد ناصرالدین البانی سلفی فکر کے اساطین میں شمار کئے جاتے ہیں۔ ان علماء کی کوششوں سے عصر حاضر میں سلفی رجحان کو بڑا فروغ ہوا۔ اور اس کا اثر تمام مکاتب فکر پر پڑا ہے۔ اس کی ایک نمایاں مثال یہ ہے اب مصر، شام، کویت اور سعودی عرب میں فقہی مسائل پر غور کرنے کے لئے کمیٹیاں بنی ہیں جو مختلف مکاتب فکر کے علماء پر مشتمل ہیں۔ وہاں مسائل پر غور و خوض کے وقت تمام ائمہ سلف کی آراء سے استفادہ کیا جاتا ہے، اور دلائل کی روشنی میں راجح قول کے مطابق فتویٰ دیا جاتا ہے۔ آج ہمیں کسی ایک مسلک کی تقلید کے بجائے مسائل کے حل کے لئے یہی طریقہ اختیار کرنا پڑے گا۔[1]

(۳)

برصغیر ہند و پاک میں فتاویٰ کے جو مجموعے تیار ہوئے ان میں سے اکثر حنفی علماء کے تالیف کردہ ہیں۔[2] جنوبی ہند میں کچھ شافعی علماء نے بھی اس فن پر کتابیں لکھی ہیں[3]، گزشتہ دو

---

[1] عصر حاضر میں عرب علماء نے فتاویٰ کے بہت سے مجموعے مرتب کئے ہیں جن کا جائزہ ان شاء اللہ کسی دوسری فرصت میں لیا جائے گا۔ ان میں چار علمائے حرمین کے فتاویٰ "قرۃ العین" (قاہرہ ۱۹۳۷)؛ علمائے نجد کے فتاویٰ و رسائل "مجموعۃ الرسائل والمسائل النجدیۃ" (طبع قاہرہ)؛ شیخ الازہر محمود شلتوت کے "فتاویٰ" (قاہرہ ۱۹۵۹)؛ یوسف القرضاوی کی "ھدی الاسلام: فتاویٰ معاصرۃ" (قاہرہ ۱۹۸۱)؛ احمد الشرباصی کی "یسألونك" ۴ جلدیں (بیروت ۱۹۷۷)؛ عبداللہ القلقیلی مفتی اردن کے "الفتاوی الاردنیۃ" (دمشق ۱۹۶۹) مشہور ہیں۔

[2] دیکھیے: "الثقافۃ الاسلامیۃ فی الھند" ص ۱۰۸-۱۱۱

[3] ان کا ذکر محمد یوسف کوکن عمری نے اپنی کتاب ARABIC AND PARSIAN IN CARNATIC کے مختلف صفحات میں کیا ہے۔

صدیوں میں اہلِ حدیث علماء نے بھی فتاوی کے مجموعے شائع کئے[1]۔ ان تمام کتابوں پر تبصرہ یہاں مقصود نہیں، کیوں کہ ان میں بہت سی اب مفقود ہیں، بعض کے قلمی نسخے مختلف لائبریریوں میں پائے جاتے ہیں، کچھ طبع بھی ہوئی ہیں مگر ان کا حاصل کرنا دشوار ہے۔ ان میں سے چند اہم مجموعوں کا مختصر جائزہ لینا کافی ہوگا، جس سے مختلف مکاتبِ فکر کی مستند کتب فتاوی اور ان کی خصوصیات کو سمجھنے میں مدد ملے گی۔

اس صدی کے اوائل تک فتاوی کی اکثر کتابیں عربی یا فارسی زبان میں تھیں، ادھر سو سال سے فتاوی عموماً اردو میں لکھے جانے لگے ہیں۔ فتوی پوچھتے وقت سائل عام طور پر کسی مستند عالم دین یا معروف مدرسے کی طرف رجوع کرتا ہے جہاں شعبۂ افتاء قائم ہوتا ہے۔ وہاں فتاوی صادر کرتے وقت ان کے نقول محفوظ رکھنے کا اہتمام کیا جاتا ہے۔ ایک عرصے کے بعد فقہی تبویب و ترتیب کے ساتھ افادۂ عام کی خاطر انھیں مجموعہ کی شکل میں شائع کیا جاتا ہے۔ بہت سے اداروں کے فتاوی اب تک زیورِ طبع سے آراستہ نہیں ہو سکے ہیں — مطبوعہ مجموعوں میں "فتاوی دار العلوم دیوبند" مشہور ہے۔

بعض علماء اور اداروں نے اپنے زیرِ اہتمام شائع ہونے والے دینی پرچوں میں باب الفتاوی کے تحت بہت سے فتاوی شائع کئے۔ ان میں سے کچھ کتابی شکل میں بھی چھپ چکے ہیں۔ کچھ فتوے اپنی علمی اہمیت اور مسئلے کی دینی نزاکت کے پیشِ نظر الگ سے پمفلٹ اور کتابچے کی شکل میں بھی شائع ہوئے، جیسے مولانا عظیم آبادی کا فتوی بابت مصافحہ و معانقہ بعد العیدین، اور فتوی ردِّ تعزیہ داری وغیرہ۔ اس طرح کے سیکڑوں کتابچے اس صدی میں طبع ہو چکے ہیں۔

برِّصغیر میں فتاوی پر گزشتہ صدی تک کی عربی تالیفات میں سے صرف " الفتاوی الغیاثیة"، " الفتاوی الحمادیة " اور " فتاوی عالمگیری" (یا " الفتاوی الهندیة ") اب تک زیورِ طبع سے آراستہ ہو سکی ہیں۔ حسب ذیل گیارہ مجموعے

---

[1] دیکھیے: "ہندوستان میں اہلِ حدیث کی علمی خدمات" (از ابو یحیی امام خاں نوشہروی)؛ اور مقدمہ "فتاوی علمائے حدیث" جلد اول (از ابو الحسنات علی محمد سعیدی)۔

قلمی صورت میں برصغیر کے مختلف کتبخانوں کی زینت ہیں[1]۔

۱۔ الفتاویٰ السراجیۃ، تالیف: سراج الدین عمر بن اسحاق الغزنوی (م ۷۷۳ھ) مخطوطہ در خدا بخش لائبریری (پٹنہ)

۲۔ فتاوی قاری الہدایۃ، تالیف: سراج الدین عمر بن اسحاق الغزنوی۔ مخطوطہ در رضا لائبریری (رامپور)

۳۔ الفتاویٰ التاتارخانیۃ، تالیف: عالم بن علاء الحنفی (م ۷۸۶ھ) اس کا مکمل نسخہ احمد آباد کے کتب خانہ پیر محمد شاہ میں موجود ہے۔ آصفیہ لائبریری (حیدرآباد)، دارالکتب (قاہرہ)، اسلامیہ کالج (پشاور)، رضا لائبریری (رامپور) اور خدا بخش لائبریری (پٹنہ) میں اس کی متفرق جلدیں موجود ہیں۔

۴۔ فتاوی ابراہیم شاہیۃ (نسخہ عربی)، تالیف: القاضی نظام الدین احمد بن محمد الگیلانی (م ۸۷۴ھ)۔ یہ دو حصوں پر مشتمل ہے۔ پہلا عبادات سے متعلق، اور دوسرا معاملات سے متعلق۔ اس کے قلمی نسخے لوہار لائبریری، پٹنہ، آصفیہ، رامپور، انڈیا آفس، اور پنجاب یونیورسٹی میں محفوظ ہیں۔

۵۔ حسیب المفتی، تالیف: القاضی عبدالمعالی البخاری (دسویں صدی ہجری) اس کے قلمی نسخے پٹنہ، رامپور، انڈیا آفس اور دارالکتب (قاہرہ) میں موجود ہیں۔

۶۔ فتاوی اکبرشاہی، تالیف: عتیق اللہ بن اسماعیل بن قاسم (در عہد اکبر ۹۶۳-۱۰۱۴ھ) اس کا مخطوطہ آصفیہ لائبریری میں موجود ہے۔

---

[1] ان میں سے اکثر کتابوں اور ان کے مخطوطات کا ذکر زبید احمد نے اپنی کتاب THE CONTRIBUTION OF INDIA TO ARABIC LITERATURE (LAHORE 1967) کے مختلف صفحات میں کیا ہے۔ نمبر ۸، ۹، ۱۰ پر مذکور کتابوں کی طرف اشارہ جمیل احمد نے "حرکۃ التألیف باللغۃ العربیۃ فی الاقلیم الشمالی الہندی" (دمشق ۱۹۷۷) [ص ۲۱۴، ۲۱۵، ۳۶۱] میں کیا ہے۔

۷۔ الفتاوی النقشبندیۃ، تالیف: معین الدین بن خواجہ النقشبندی (م ۱۰۸۵ھ) مخطوطہ در پٹنہ و رام پور

۸۔ مجنگِ مسائل، تالیف: الملا محمد غفران بن تائب (م ۱۲۶۰ھ)۔ اس کے دو مخطوطے رام پور میں ہیں۔

۹۔ الفتاوی الشرفیۃ، تالیف: المفتی شرف الدین (م ۱۲۶۸ھ)۔ اس کا مخطوطہ رام پور میں ہے۔

۱۰۔ فتاوی ابی البرکات، تالیف: ابی البرکات تراب علی اللکنوی (م ۱۲۸۱ھ)۔ اس کا قلمی نسخہ ایشیاٹک سوسائٹی (کلکتہ) کی لائبریری میں موجود ہے۔

۱۱۔ فتاوی مختصر شافعی، تالیف: الشیخ میاں اللکنوی (؟)۔ اس کا مخطوطہ بھی ایشیاٹک سوسائٹی میں ہے۔

ان کتابوں میں سب سے قدیم "الفتاوی الغیاثیۃ" ہے جو سلطان غیاث الدین بلبن کے عہد (۶۶۲-۶۸۶ھ) کی تالیف اور اسی کی طرف منسوب ہے۔ یہ غالباً ہندوستان میں فتاوی کا سب سے پہلا مجموعہ ہے۔ اس کے مؤلف داؤد بن یوسف الخطیب ہیں[1]۔ ان کے حالات تذکرے اور سوانح کی کتابوں میں نہیں ملتے۔ کتاب مختصر سی ہے، اس کی مقبولیت و مرجعیت کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ دسویں صدی میں سندھ کے عالم محمد جعفر بوبکانی (م ۹۴۹ھ) نے اپنی مشہور فقہی تالیف "المتانۃ فی مرمۃ الخزانۃ" میں کئی مقامات پر اس کے حوالے سے متعدد مسائل نقل کئے ہیں۔ ۱۳۲۳ھ میں یہ مطبع بولاق (قاہرہ) سے شائع ہوئی تھی۔ اس کے قلمی نسخے بھی مختلف کتب خانوں میں موجود ہیں[2]۔

---

[1] دیکھیے: ایضاح المکنون ۲/۱۵۷، بروکلمان (تکملہ) ۲/۹۵۱، معجم المطبوعات ص ۸۲۸ کشف الظنون ۲/۱۲۱۳ میں مؤلف کا نام مذکور نہیں۔

[2] اس کے تفصیلی تعارف کے لئے دیکھیے برصغیر پاک و ہند میں علم فقہ (از محمد اسحاق بھٹی) ص ۴۳-۶۰

"فتاوی تاتارخانیہ" کا شمار بھی اہم کتابوں میں ہوتا ہے[1]۔ اس کا اصل نام "زاد المسافر" یا "زاد السفر" ہے، امیر تاتارخاں کے نام سے منسوب ہو کر "تاتارخانیہ" کہلاتا ہے[2]۔ مصنف نے اس میں فقہ حنفی کے ۲۷ ماخذ سے استفادہ کیا ہے، اور ہر ایک کے لئے ایک علامت مقرر کی ہے۔ کتاب کے ابواب "ھل ایا" کی ترتیب پر ہیں۔ اس کی ضخامت اور اہمیت کے پیش نظر ابراہیم بن محمد حلبی (م ۹۵۶ ھ) نے ایک جلد میں اس کی تلخیص کی اور اس سے وہ نادر اور کثیر الوقوع مسائل منتخب کئے جو متداول کتابوں میں نہیں ہیں۔ بعد کی اکثر فقہی کتابوں میں تاتارخانیہ سے استفادہ کیا گیا ہے[3]۔ قاضی سجاد حسین نے یہ کتاب متعدد قلمی نسخوں کی بنیاد پر ایڈٹ کی ہے۔ وزارت تعلیم و ثقافت (حکومت ہند) کی مالی امداد سے جلد ہی اس کی اشاعت ہونے والی ہے۔

تیسری اہم کتاب "فتاوی حمادیہ" ہے۔ نویں صدی ہجری میں گجرات کے مفتی رکن الدین ناگوری نے قاضی حماد الدین گجراتی کے حکم سے اس کی تصنیف کی، اور اس سلسلے میں تفسیر، حدیث، فقہ، اور اصول کی دو سو چار کتابوں سے استفادہ کیا، اور ان سے فقہی مسائل جمع کئے[4] اس کی تالیف میں مؤلف کے لڑکے مفتی داؤد نے بھی ان کی معاونت کی تھی۔ کتاب کافی ضخیم ہے۔ صرف ایک بار کلکتہ میں ۱۲۴۱ ھ میں طبع ہوئی تھی۔ اب نادر و نایاب ہے۔ اس کے متعدد قلمی نسخے دنیا کی مختلف لائبریریوں میں موجود ہیں۔ فتاوی عالمگیری اور دوسری کتابوں میں اس کے حوالے ملتے ہیں[5]۔

چوتھی اور سب سے اہم اور مشہور کتاب "فتاوی عالمگیری" (یا "الفتاوی الہندیہ")

---

[1] کشف الظنون ۱/۲۶۸

[2] کشف الظنون حوالہ مذکورہ نیز ۲/۹۴۷، نزہۃ الخواطر ۲/۶۷

[3] دیکھیے: برصغیر پاک و ہند میں علم فقہ ص ۱۱۵-۱۲۵

[4] نزہۃ الخواطر ۳/۷۱

[5] تفصیلی تعارف کے لئے دیکھیے: برصغیر پاک و ہند میں علم فقہ ص ۱۲۶-۱۲۴

ہے۔ جیسے علمائے احناف کی ایک جماعت نے اورنگ زیب عالمگیر کے عہد میں مرتب کیا، اس کی تالیف میں کم و بیش آٹھ سال[۱] (۱۰۷۴ تا ۱۰۸۲ھ) کی مدت صرف ہوئی۔ کام کو چار حصوں میں تقسیم کیا گیا، جن میں سے ہر حصہ ایک عالم کے سپرد ہوا اور اس کی امداد و اعانت کے لئے دس اور علماء مقرر ہوئے۔ صدارت کے فرائض شیخ نظام الدین برہان پوری (م ۱۰۹۲ھ) کے سپرد تھے۔ اس طرح تقریباً چالیس علماء و فقہاء اس کتاب کی تالیف میں شریک رہے۔ ان سب کے نام کسی تذکرہ میں یکجا نہیں ملتے۔ تلاش و جستجو کے بعد بعض محققین نے ان میں سے ۲۸۔۲۹ علماء کا پتہ چلایا ہے اور ان سے متعلق معلومات جمع کی ہیں[۲]۔ ان میں وہ چار علماء جنھیں ایک۔ ایک ربع تفویض کیا گیا تھا یہ ہیں: قاضی محمد حسین جونپوری (م ۱۰۸۰ھ) ملا محمد اکرم لاہوری (م ۱۱۱۶ھ)، سید جلال الدین محمد مچھلی شہری اور شیخ وجیہ الدین گوپاموی (م ۱۰۸۳ھ)[۳]۔

فتاوی عالمگیری کو بعض خصوصیات کی وجہ سے بڑی اہمیت حاصل ہے۔ اس میں جو مسائل بیان کئے گئے ہیں وہ یا تو راجح اور مفتی بہ ہیں یا کتب ظاہر الروایۃ کے ہیں۔ ایسے

---

[۱] محمد اسحاق بھٹی نے اپنی کتاب (ص ۲۶۷) میں "دو سال" لکھا ہے، جو قرین قیاس نہیں۔

[۲] دیکھیے: معارف (اعظم گڑھ) ۱۹۴۶ سے ۱۹۴۸ تک کے مختلف شمارے؛ "مقالات منتخبہ اورینٹل کالج میگزین ۱۹۲۵ تا ۱۹۷۰" میں صادق علی دلاوری کا مضمون "فتاوی عالمگیری اور اس کے مؤلفین"، برصغیر پاک و ہند میں علم فقہ ص ۲۶۹۔۲۷۱؛ اردو دائرہ معارف اسلامیہ ۱۵/۱۴۸۔۱۴۹ (از بزمی انصاری) و ۱۵/۱۵۰۔۱۵۵ (تعلیقہ، از محمد اسحاق)؛ الثقافة الاسلامیة فی الہند ص ۱۱۰۔۱۱۱؛ زبید احمد ص ۷۲۔۷۴۔

[۳] یہ نام بزمی انصاری نے اپنے مقالے میں ذکر کئے ہیں (اردو دائرہ معارف اسلامیہ ۱۵/۱۴۷) عبدالحیی حسنی نے "الثقافة الاسلامیة فی الہند (ص ۱۱۱) میں آخر الذکر دونوں علماء کے بجائے شیخ علی اکبر حسینی (م ۱۰۹۰ھ) اور شیخ حامد جونپوری کے نام مرآۃ العالم کے حوالے سے لکھے ہیں۔

مسائل بہت کم درج کئے گئے ہیں جو شاذ اقوال پر مبنی ہیں۔ اختلاف اقوال کی صورت میں سیر حاصل بحث کے بعد صرف وہی قول ذکر کیا گیا ہے جو راجح ہے۔ جملہ مسائل پر بحث و تحقیق اور ان کی تشریح و توضیح میں کمالِ احتیاط اور ذہانت کا ثبوت دیا گیا ہے۔ مسائل کی تکرار اور متن میں حشو و زوائد سے پرہیز کیا گیا ہے۔ اور چونکہ یہ علمائے فقہ کی ایک جماعت کی تگ و تازِ علمی کا نتیجہ ہے اس لئے ضخامت کے باوجود ان اغلاط و اسقام اور نقائص و عیوب سے بڑی حد تک پاک ہے جو عام طور پر دوسری فقہی کتابوں میں نظر آتے ہیں۔
اس کی ایک بڑی خوبی یہ ہے کہ اس میں ہر مسئلہ کے ماخذ کا حوالہ دیا گیا ہے، اور اس کی اصل عبارت نقل کی گئی ہے۔ اس کے ماخذ و مصادر کی تعداد ۱۳۰ سے بھی زیادہ ہے، ان میں فقہ حنفی کی تمام اہم اور قابلِ ذکر کتابیں شامل ہیں۔ ابواب کی تقسیم اور مضامین کی ترتیب "ھدایہ" کے طرز پر ہے جس کی وجہ سے تلاشِ مسائل میں کوئی دشواری نہیں ہوتی۔
فتاوی عالمگیری کی یہی وہ خصوصیات ہیں جن کی وجہ سے اسے تمام عالمِ اسلامی میں قبولیت اور شہرت حاصل ہوئی۔ ہندوستان، مصر اور بیروت میں وہ بار بار چھپی۔ اس کے فارسی اور اردو اور (بعض مباحث کے) انگریزی ترجمے بھی ہوئے۔ ہندوستان کی انگریزی عدالتوں میں مسلمانوں کے شرعی مقدمات کا فیصلہ کرنے کے لئے ایک مدت تک فتاوی عالمگیری پر عمل ہوتا رہا۔ آج بھی مفتی، قاضی اور محقق علماء اس پر اعتماد کرتے ہیں۔

آگے بڑھنے سے قبل اس حقیقت کا اظہار کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ فتاوی کی مذکورہ بالا تمام کتابیں دراصل منتخب فقہی مسائل کے مجموعے ہیں جن کی تالیف اس مقصد کے پیشِ نظر عمل میں آئی ہے کہ مفتیوں، قاضیوں اور فقیہوں کو اپنے مذہب کے مفتی بہ اقوال معلوم کرنے میں مدد ملے، اور ان کے مطابق مختلف مسائل میں لوگوں کی رہنمائی اور شرعی عدالتوں میں مقدمات کے فیصلے صادر کرنا آسان ہو۔ یہ مجموعے شخصی فتاوی سے کئی اعتبار سے مختلف ہیں پہلی بات تو یہ کہ ان میں استفتاء اور افتاء کی صورت نہیں ہوتی۔ دوسری یہ کہ ان میں تمام ممکن الوقوع مسائل فقہ کی مختلف کتابوں سے جمع کر دیے جاتے ہیں۔ اس طرح انھیں ایک مسلک کی فقہی آراء کا انتخاب کہا جا سکتا ہے۔ تیسری بات یہ کہ ان سے کسی مخصوص زمانے میں

پیش آئے ہوئے مسائل اور مشکلات کا علم نہیں ہوتا۔ کیونکہ ان میں عام طور پر پچھلی کتابوں کے اقتباسات ہوتے ہیں۔ اپنے زمانے کے مسائل کی طرف کوئی خاص توجہ نہیں کی جاتی۔ چنانچہ کسی مخصوص زمانے کے سیاسی اور سماجی حالات، مختلف فکری رجحانات، رسم ورواج اور بدعات و خرافات کا پتہ چلانے کے لئے ان کتابوں کی کوئی خاص اہمیت نہیں رہتی لیکن انھیں شخصی فتاوی پر یک گونہ فضیلت اس وجہ سے ہے کہ ان میں عام طور سے مذہب کے مفتی بہ اور راجح اقوال ذکر کئے جاتے ہیں۔ شخصی فتاوی میں ہر عالم کی ذاتی رائے درج ہوتی ہے جو ممکن ہے مفتی بہ قول کے خلاف ہو۔ بہرحال دونوں طرح کی کتب فتاوی اپنی اپنی جگہ اہمیت کی حامل ہیں۔

اس مختصر وضاحت کے بعد جب ہم گزشتہ صدی تک فتاوی کے فارسی مجموعوں پر نظر ڈالتے ہیں تو ہمیں عربی کتابوں کی طرح اہمیت اور شہرت کی حامل کوئی کتاب نہیں ملتی۔ ان میں سے اکثر تو دستبرد زمانہ کی نذر ہو چکی ہیں جو بچی ہیں۔ وہ بھی مختلف کتب خانوں میں قلمی صورت میں پڑی ہیں۔ اور بہت کم ان کی طرف توجہ دی گئی ہے۔ مطبوعہ کتابیں چند ایک ہیں جن تک مکہ مکرمہ میں ہماری رسائی نہ ہو سکی۔ ذیل میں ان تالیفات پر مختصر تبصرہ اپنی یادداشت اور چند مآخذ و مراجع پر اعتماد کرتے ہوئے کیا جا رہا ہے۔

قلمی کتابوں میں "فتاوی قراخانی"، "فتاوی ابراہیم شاہی" (نسخہ فارسی)، "فتاوی امینیہ" اور "فتاوی بابری" خصوصیت سے قابل ذکر ہیں۔ ان میں سے پہلی کتاب جلال الدین فیروز شاہ خلجی کے عہد (۶۸۹-۶۹۵ھ) کی تالیف ہے۔ اس کے اصل مصنف کا نام صدر الدین یعقوب مظفر کرمانی ہے۔ اس کی وفات کے بعد اس کو موجودہ شکل میں قبول قراخان نے مرتب[1] کیا۔ اسی کی نسبت سے اسے فتاوی قراخانی کہا جاتا ہے۔ کتاب شروع سے آخر تک سوال وجواب کی صورت میں ہے۔ اس کے متعدد قلمی نسخے انڈیا آفس (لندن)، آصفیہ (حیدرآباد)، ایشیاٹک سوسائٹی (کلکتہ)، پنجاب یونیورسٹی (لاہور) اور پنجاب پبلک لائبریری (لاہور) میں موجود ہیں[1]۔ کتاب

---

[1] تفصیل کے لئے دیکھیے: برصغیر پاک وہند میں علم فقہ ص ۹۱-۹۸

کی ایک خوبی یہ ہے کہ اس میں ہر سوال کا جواب دیتے ہوئے کسی مستند فقہی کتاب سے اقتباس دیا گیا ہے۔ مآخذ خواہ عربی ہو یا فارسی اس کی اصل عبارت نقل کی گئی ہے۔

"فتاوی ابراہیم شاہی"، قاضی احمد بن محمد جونپوری (م ۸۷۴ھ) کی تالیف ہے، حاجی خلیفہ کے بقول[1] یہ فتاوی قاضی خان کی طرح مبسوط و مفصل کتاب ہے۔ مصنف نے ۱۶۰ کتابوں کی مدد سے سلطان ابراہیم شرقی والی جونپور (۸۰۳-۸۴۴ھ) کے لئے اس کی جمع و تدوین کی۔ فتاوی عالمگیری کے مقدمہ میں اس کا غیر معتبر کتابوں میں شمار کیا گیا ہے، اور لکھا ہے کہ یہ قاضی شہاب الدین دولت آبادی کی تصنیف ہے۔ مگر یہ درست نہیں۔ یہ کتاب پہلے غالباً عربی میں لکھی گئی، جس کے متعدد نسخوں کا ذکر پہلے گزر چکا ہے۔ پھر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مصنف نے اسے فارسی میں بھی لکھا۔ اس کے حصہ اوّل (جو عبادات سے متعلق ہے) کا ایک نسخہ پنجاب یونیورسٹی (لاہور) کی لائبریری میں محفوظ ہے[2]۔

"فتاوی امینیہ" ۹۴۸ھ کے قریب مرتب کی گئی۔ مقدمہ میں مؤلف اپنا نام محمد امین بن عبید اللہ مومن آبادی بتاتا ہے اور لکھتا ہے کہ اس نے اپنی عمر اور دورِ شباب کا بڑا حصہ بخارا میں اجلۂ فقہاء کی صحبت میں گذارا، پھر اسے شوق پیدا ہوا کہ وہ فتاوی کا ایک مجموعہ تیار کرے، چنانچہ یہ کتاب لکھی۔ مصنف کے حالات، تذکرہ اور سوانح کی کتابوں میں نہیں ملتے۔ اتنا معلوم ہوتا ہے کہ غالباً وہ ہمایوں کے عہدِ حکومت میں بخارا سے ہندوستان آئے تھے۔ کتاب عام فقہی کتابوں کے طرز پر مرتب ہے۔ اس میں جا بجا فقہ حنفی کے مشہور مآخذ کے حوالے دیے گئے ہیں۔ بالخصوص مختار الاختیار سے کافی استفادہ کیا گیا ہے۔ اس کے قلمی نسخے ایشیاٹک سوسائٹی، آصفیہ اور پنجاب یونیورسٹی میں موجود ہیں[3]۔

"فتاوی بابری" مشہور مغل حکمران ظہیر الدین بابر کے زمانے (۸۹۹-۹۳۹ھ)

---

[1] کشف الظنون ۱/۳ و ۱۲۸۳/۲

[2] دیکھیے: برِ صغیر پاک و ہند میں علم فقہ ص ۱۶۷-۱۶۸، نیز معارف (اعظم گڑھ) مئی ۱۹۳۰

[3] تفصیل کے لئے دیکھیے: کتاب مذکور ص ۱۹۷-۲۲۱

کی تصنیف ہے۔ اس کے مصنف شیخ نورالدین خوافی کے حالات متداول کتابوں میں نہیں ملتے، اتنا معلوم ہے کہ وہ زین الدین خوافی کی اولاد میں سے ہیں۔ کتاب کے دیباچہ سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ ۹۲۵ھ کے اواخر میں بابر کی خدمت میں ان کو باریابی حاصل ہوئی، اور اسی کے حکم سے فتاوی کا یہ مجموعہ تیار کیا جس میں فقہ حنفی کی کئی مستند کتابوں پر اعتماد کیا ہے، اور ہر ایک کے لئے ایک علامت مقرر کی ہے۔ اس کتاب کے قلمی نسخے پٹنہ اور برہان پور میں موجود ہیں[1]۔

مطبوعہ فارسی کتب فتاوی میں شاہ عبدالعزیز دہلوی (م ۱۲۳۹ھ) کی "فتاوی عزیزی" اور مفتی سعداللہ مرادآبادی (م ۱۲۹۴ھ) کی "الفتاوی السعدیہ" مشہور ہے۔ "فتاوی عزیزی" اب تک کئی بار طبع ہو چکی ہے۔ اس کا پہلا ایڈیشن دو جلدوں پر مشتمل ۱۸۹۴-۱۸۹۶ء میں شائع ہوا تھا۔ اردو ترجمہ بھی "سرور عزیزی" کے نام سے عبدالواحد غازی پوری نے ۱۳۲۲ھ اور ۱۳۲۲ھ میں کیا تھا جو دو حصوں میں چھپا ہے۔ اس ترجمہ کا نیا ایڈیشن جدید ترتیب تبویب کے ساتھ کراچی سے ۱۹۷۶ء میں شائع ہوا ہے۔ شاہ عبدالعزیز نے وقت کے بعض اہم مسائل سے متعلق اپنی رائے کا بے لاگ اظہار کیا ہے۔ انھوں نے ہندوستان کے دارالحرب ہونے کا جو فتویٰ دیا تھا اس کے بڑے دوررس اثرات ظاہر ہوئے، انگریزوں کے خلاف جہاد کی تحریک کے لئے یہ بڑا ممدّ و معاون ثابت ہوا۔ بہت سے فقہی مسائل میں انھوں حنفی مذہب کی تقلید کے بجائے اجتہاد اور آزادیٔ فکر کی روش اختیار کی ہے۔ اور ہندوستان میں فتوی نویسی کی تاریخ میں پہلی بار فقہ حنفی کی کتابوں پر انحصار کے بجائے براہِ راست قرآن و حدیث سے استدلال اور تمام ائمہ مجتہدین کے اقوال و آرا سے استفادہ کی طرح ڈالی۔ اس حیثیت سے ان کے فتاوی کا مجموعہ بڑی اہمیت کا حامل اور خصوصی توجہ کا طالب ہے۔ یہاں موقع نہیں کہ ان کے فتاوی کا تفصیلی جائزہ لیا جائے۔ امید کہ ہمارے محققین اس طرف متوجہ ہوں گے۔

فارسی فتاوی کے اور بھی کئی مجموعے ہیں لیکن دستیاب نہیں۔ کچھ ایسے بھی ہیں جن کے

---

[1] تفصیل کے لئے دیکھئے: کتاب مذکور ص ۲۲۴-۲۴۴، نیز معارف (اعظم گڑھ) جولائی ۱۹۵۰ء

بارے میں یہ معلوم نہیں کہ وہ فارسی میں لکھے گئے ہیں یا عربی میں۔ کیونکہ ان میں سے اکثر اب ناپید ہیں۔ اس لئے شاید ان کا ذکر یہاں مفید نہ ہو[1]۔ گزشتہ صدی تک فتاوی کے عربی و فارسی مجموعوں کا ایک جائزہ لینے کے بعد اب چودہویں صدی میں تالیف کی ہوئی بعض اہم کتابوں پر ایک نظر ڈالنا مناسب ہوگا۔

اس صدی میں حنفی اور اہلِ حدیث مکتبِ فکر کے بہت سے علماء نے فتوی نویسی کے میدان میں شہرت حاصل کی، اور مفتی کے لقب سے معروف ہوئے، مگر ان میں سے چند ہی علماء کے فتاوی کتابی شکل میں مدوّن ہو کر شائع ہوئے۔ ہم یہاں دونوں مکتب فکر کی نمائندہ کتابوں کا ذکر کریں گے، اور ان کی خصوصیات کی طرف اشارہ کریں گے۔

علمائے احناف میں مولانا عبدالحئی لکھنوی (م ۱۳۰۴ھ)، مولانا رشید احمد گنگوہی (م ۱۳۲۳ھ)، مولانا خلیل احمد سہارنپوری (م ۱۳۴۶ھ)، مولانا عزیز الرحمٰن دیوبندی (م ۱۳۴۷ھ) مولانا اشرف علی تھانوی (م ۱۳۶۲ھ)، مفتی کفایت اللہ دہلوی (م ۱۳۷۲ھ) اور مفتی محمد شفیع (م ۱۳۹۶ھ) کے فتاوی قابل ذکر ہیں۔ یہ فتاوی عبدالحئی، تین حصوں میں عربی، فارسی اور اردو تینوں ہی زبانوں کے فتاوی کا غیر مرتب مجموعہ ہے جو بار بار چھپ چکا ہے۔ اس کا مکمل اردو ایڈیشن (عربی اور فارسی فتاوی کے ترجمے کے بعد) نئی ترتیب و تبویب کے ساتھ کراچی سے ۱۹۶۴ء میں شائع ہوا ہے۔ مولانا عبدالحئی نے بعض مسائل میں حنفی مسلک کے خلاف بھی فتوے دیے ہیں۔ یہ روش ان کے ہم مذہب دوسرے علماء کو پسند نہ آئی۔ چنانچہ انھیں اردو ایڈیشن میں جابجا تنقید و توضیح کی ضرورت محسوس ہوئی تاکہ قارئین مولانا عبدالحئی کے نظریات سے متاثر نہ ہوں۔ فتاوی کا یہ مجموعہ مولانا کے تبحر علمی، دقتِ نظر، وسعتِ معلومات اور فقہ و حدیث میں ان کی مہارت کی کھلی شہادت ہے۔ افسوس کہ علمائے احناف نے ان کی آراء سے استفادہ نہیں کیا ورنہ ان کے یہاں وہ جمود اور

---

[1] دیکھیے: الثقافۃ الاسلامیۃ فی الہند ص ۱۰۸-۱۰۹

تعصب باقی نہ رہتا جس کے لیے وہ ہر زمانے میں مشہور رہے ہیں[1] اور آج تک اپنی اسی روش پر قائم ہیں[2]۔ مولانا عبدالحی نے ایک کتاب "نفع المفتی والسائل بجمع متفرقات المسائل" بھی لکھی ہے جس میں مختصر انداز میں مسائل کے جواب دیے ہیں۔ یہ ان کے زمانۂ قیام حیدرآباد کے فتاوی کا مجموعہ ہے۔ مولانا رشید احمد گنگوہی کی "فتاوی رشیدیہ" کا شمار احناف کے یہاں اہم ترین کتب فتاوی میں ہوتا ہے۔ ان کے اکثر علماء نے اپنے فتاوی میں اس پر اعتماد کیا ہے، اور مولانا کی رائے کو بڑی اہمیت دی ہے۔ اس میں اس زمانے کے بعض جدید مسائل سے متعلق ایسی آراء کا اظہار کیا گیا ہے جو آج بڑے ہی حیرت انگیز معلوم ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر مولانا گنگوہی نے منی آرڈر کے ذریعے رقم بھیجنے کو ناجائز قرار دیا ہے، اس جیسے اور بھی بعض مسائل ہیں جن کا استقصار یہاں مقصود نہیں[3]۔

مولانا خلیل احمد سہارنپوری کے فتاوی کا مجموعہ "فتاوی خلیلیہ" کے نام سے ۱۹۸۳ میں

---

[1] اس کی شہادت شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے "منہاج السنۃ" ۲/۱۴۳، ۱۴۴، ۲۶، ذہبی نے "زغل العلم" ص ۳۴ (کویت ۱۴۰۴ھ)، ابن ابی العز الحنفی نے "الاتباع" ص ۸۰ اور ابن قیم نے "اعلام الموقعین" کے مختلف صفحات میں دی ہے۔

[2] خصوصاً شیخ محمد زاہد الکوثری کے نظریات سے مستفید ہونے کے بعد جو عقائد میں کٹر اشعری (بلکہ جہمی) اور فروع میں متعصب حنفی تھے، اور جن کی نگاہ میں شاہ ولی اللہ بھی نہیں جچتے۔ محدثین کرام اور سلف صالحین کے بارے میں جو اہانت آمیز کلمات ان کے قلم سے نکلے ہیں ان کا صدور کسی متقی اور "زاہد" سے بعید ہے۔ ان کے تابوت میں آخری کیل محمد بہجۃ البیطار (مؤلف "الکوثری و تعلیقاتہ") اور علامہ عبدالرحمٰن بن یحییٰ معلمی (مؤلف "التنکیل بما فی تأنیب الکوثری من الأباطیل") نے ٹھونک دی ہے۔ مگر ہمارے حنفی بھائی اب بھی گڑے مردے اکھاڑنے کی فکر میں لگے ہوئے ہیں۔ اللہ انھیں ہدایت دے۔

[3] دیکھیے مشیر الحق کا ایک مضمون "فتاوی اور عصری مسائل" در: اسلام اور عصر جدید (نئی دہلی) اپریل ۱۹۷۰ ص ۵۱-۶۴

شائع ہوا ہے۔ یہ فتاوی مولانا نے مدرسہ مظاہر علوم (سہارن پور) کے شعبۂ افتار کی طرف سے لکھے تھے۔ دوسرے علمار کی طرح ان کے فتاوی میں بھی حنفی مسلک کی شدّت کے ساتھ پابندی نظر آتی ہے۔ بحیثیت محدّث ان کی شہرت کی وجہ سے ہمیں توقع تھی کہ وہ احادیث کی تحقیق اور ان میں صحیح وضعیف کی تمیز کے بعد ہی استدلال کی عمارت کھڑی کریں گے۔ لیکن فتاوی کے اس مجموعہ کو دیکھ کر مایوسی ہوتی ہے۔ مولانا نے اس جانب توجہ نہیں دی ہے۔ مثال کے طور پر ہم یہاں عورتوں کو لکھنا سکھانے سے متعلق مولانا کے فتوی کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں[1]۔ جہاں اس کی ممانعت سے متعلق دو ضعیف حدیثیں بلا تحقیق نقل کر کے جواز کے دلائل کی طرف اشارہ کئے بغیر منع کا فتوی دے دیا ہے۔ اس موضوع پر مولانا شمس الحق عظیم آبادی نے جس تفصیل و تحقیق سے "عقود الجمان فی جواز تعلیم الکتابۃ للنسوان" میں کلام کیا ہے، وہ نظیر ہے[2] اس کے مطالعہ سے اندازہ ہو گا کہ مولانا خلیل احمد سہارن پوری اور دیگر مانعین کی رائے کیا وزن رکھتی ہے؟

مولانا عزیز الرحمٰن دیو بندی اپنے زمانے میں دار العلوم دیو بند کے مفتی تھے۔ انھوں نے ۱۳۲۹ھ سے ۱۳۴۴ھ تک جو فتوے لکھے ان کا غیر مرتب مجموعہ آٹھ حصّوں میں "عزیز الفتاوی" کے نام سے دیو بند سے ۱۳۵۷ھ میں شائع ہوا۔ مفتی محمد شفیع نے بھی دار العلوم دیو بند کے زمانۂ قیام میں (۱۳۴۹ تا ۱۳۶۲ھ) جو فتوے دیے تھے ان کا مجموعہ "امداد المفتین" کے نام سے آٹھ حصّوں میں دیو بند میں چھپا تھا۔ ۱۳۸۴ھ میں مفتی محمد شفیع نے کراچی سے ان دونوں مجموعوں کو علاحدہ تبویب و ترتیب اور اصلاح کے بعد دوبارہ شائع کیا جو دو ضخیم جلدوں پر مشتمل ہے۔ پھر اس کی ترتیب جدید اور مفتی محمد شفیع کے کراچی میں لکھے ہوئے کئی سو فتاوی کے اضافہ کے بعد ۱۳۹۶ھ/۱۹۷۶ء میں "فتاوی دار العلوم دیو بند" کے نام سے از سر نو اشاعت ہوئی۔ یہ مجموعہ اس لحاظ سے بڑی اہمیت کا حامل ہے کہ اس میں دیو بندی مکتب فکر کے دو بڑے مفتیوں کی رائیں

---

[1] فتاوی خلیلیہ ص ۳۲۰-۳۲۱

[2] یہ زیر نظر کتاب میں شامل ہے۔

جمع ہیں جن پر تقریباً اس کے تمام علماء کا اتفاق ہے۔ اور چونکہ یہ فتاوی دارالعلوم دیوبند سے صادر کیے گئے تھے اس لیے انھیں استناد کا درجہ حاصل ہے۔

فتاوی کی ترتیب و اشاعت میں مفتی محمد شفیع کا ایک اور بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے مولانا اشرف علی تھانوی کے تمام فتاوی (جو امداد الفتاوی یا "فتاوی امدادیہ" کی چار جلدوں اور پانچ تتموں، نیز "حوادث الفتاوی" "ترجیح الراجح" اور رسالہ "النور" میں شائع شدہ فتاوی پر مشتمل ہے) جدید تبویب و ترتیب کے بعد ۶ جلدوں میں "امداد الفتاوی" کے نام سے کراچی میں شائع کئے (۱۳۸۲ھ تا ۱۳۹۳ھ) اور اس طرح مولانا تھانوی کے زندگی بھر کے تمام فتاوی یکجا ہوگئے اور ان سے استفادہ آسان ہوگیا۔ مولانا تھانوی کو دیوبندی حلقوں میں عصر حاضر کی سب سے زیادہ معتبر اور اثر آفریں شخصیت تصور کیا جاتا ہے۔ اس لحاظ سے ان کے فتاوی کی جو اہمیت ہوگی وہ ظاہر ہے۔ آج بھی علمائے دیوبند ان پر اعتماد کرتے ہیں۔ اور فتوی نویسی کے وقت ان کی رائے بلا چون وچرا نقل کرتے ہیں۔

مفتی کفایت اللہ دہلوی کے فتاوی کی ۹ جلدیں "کفایۃ المفتی" کے نام سے شائع ہوچکی ہیں۔ انھوں نے اپنی زندگی میں بے شمار فتوے لکھے جن کا تعلق ہر طرح کے دینی و دنیاوی امور سے ہے۔ جمعیۃ العلماء کے مؤسسین میں ہونے کی وجہ سے انھیں مسلمانوں کے ملّی و سیاسی مسائل کا گہرا شعور تھا جب کہ دوسرے دیوبندی مفتیوں کو عام طور پر سیاست سے کوئی تعلق نہ تھا۔ انھوں نے اس طرح کے اکثر مسائل میں اعتدال کی راہ اختیار کرنے کی کوشش کی ہے، اور جانب داری سے اپنا دامن بچانے میں کامیاب رہے۔ اس لحاظ سے ان کے فتاوی کا مجموعہ قابل مطالعہ ہے۔

ہندوستان میں دارالعلوم دیوبند کے فتاوی کی ترتیب و اشاعت کا سلسلہ جاری ہے۔ اب تک اس کی ۱۱ جلدیں شائع ہوچکی ہیں۔ ادھر مدرسہ مظاہر علوم سہارن پور کے فتاوی بھی ترتیب دیے جانے لگے ہیں، ان کی پہلی جلد مولانا خلیل احمد سہارن پوری کے فتاوی پر مشتمل طبع ہوچکی ہے، جس کا ذکر پہلے آچکا ہے۔ علمائے احناف کے فتاوی کے مجموعوں پر ایک نظر ڈالنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ انھوں نے فقہی مسائل میں اپنے مذہب کی سختی سے

پابندی کی ہے، اور دوسرے مکاتبِ فکر کی آراء سے کم ہی استفادہ کیا ہے۔ اگر کہیں اپنے مذہب کے خلاف کسی کا قول نقل بھی کرتے ہیں تو اس غرض سے کہ اس کی تردید کریں۔ عام طور پر اکثر مفتی حضرات فتاویٰ کی پچھلی کتابوں پر اعتماد کرتے ہوئے فتوے لکھتے ہیں۔ کتاب وسنت سے براہِ راست مسائل کی تحقیق نہیں کرتے۔ دلائل میں اگر کہیں احادیث کا ذکر بھی کرتے ہیں تو ہر طرح کی رطب ویابس اور صحیح وضعیف اکٹھا کر کے رکھ دیتے ہیں۔ ان کی تنقید وتحقیق پر یا تو اس لئے توجہ نہیں دیتے کہ اس طرح اختلافی مسائل میں دوسروں کے مقابلے میں ان کے دلائل کی حقیقت آشکار ہو جائے گی یا پھر حدیث میں اس جیسی صلاحیت کے مالک نہیں ہوتے جس کا مظاہرہ وہ فقہی مباحث میں کیا کرتے ہیں۔ ایک اور نقص جو ان فتاویٰ میں نظر آتا ہے وہ یہ کہ عصرِ حاضر کے پیدا شدہ مسائل سے متعلق ان میں تشفی بخش بحث نہیں ہوتی جسے پڑھ کر جدید تعلیم یافتہ حضرات مطمئن ہو سکیں۔ اکثر علماء اپنے اسلاف کے حوالے سے (جنھیں وہ بڑے بڑے القاب سے متصف کرتے ہیں) ایسی باتوں کا ذکر کرتے ہیں جن سے مرعوب ہو کر کوئی شخص ازسرِنو مسائل کی تحقیق کرنے کے لئے قدم اٹھانے کی جرأت نہیں کر سکتا۔ تبلیغی نصاب پڑھانے اور "بہشتی زیور پہنانے" کے بعد اگر کوئی کسر باقی رہ جاتی ہے تو اسے یہ فتاویٰ پوری کر دیتے ہیں۔ حیرت ہے کہ ان کے اکثر علماء اب تک اجتہاد کے قائل نظر نہیں آتے۔ ان کے نزدیک اب بھی اس کا دروازہ بند ہے اور قیامت تک بند رہے گا۔ حتیٰ کہ عیسیٰ علیہ السلام اور امام مہدی بھی ان کے بعض اسلاف کے بقول حنفی المذہب ہوں گے[1]۔ اجتہاد کے بارے میں ان کا یہ نقطۂ نظر جمہور علماء

---

[1] دیکھیے شمس الدین قہستانی (م ۹۵۳ھ) کی "جامع الرموز" اور حصکفی (م ۱۰۸۸ھ) کی "الدر المختار" ۱/۵۶، سیوطی (م ۹۱۱ھ) نے اپنے رسالہ "الاعلام بحکم عیسیٰ علیہ السلام" (در: الحاوی للفتاوی ۲/۱۵۵-۱۶۷) اور ابن عابدین (م ۱۲۵۲ھ) نے "رد المختار" ۱/۵۷ میں عیسیٰ علیہ السلام کے مقلد ہونے کی تردید کی ہے۔ اسی طرح ملا علی قاری (م ۱۰۱۴ھ) نے "المشرب الوردی فی مذہب المہدی" اور طحطاوی (م ۱۲۳۱ھ) نے "حاشیۃ الدر المختار" میں امام مہدی کے حنفی ہونے سے متعلق ایک طویل افسانے کو بے اصل بتایا ہے، اور ان کا مجتہد مطلق ہونا ثابت کیا ہے۔

محققین کے خلاف ہے۔[1]

بریلوی علماء فروعی مسائل میں اپنے دیوبندی بھائیوں کے ہم مسلک ہیں، لیکن وہ ان سے بھی دو قدم آگے بڑھ کر ان تمام بدعات و خرافات کے قائل نظر آتے ہیں جو برِ صغیر میں رائج ہیں۔ اپنے فتاوی میں وہ ان سے سرِمو انحراف کو وہابیت قرار دیتے ہیں اور اپنے تمام مخالفین کی تکفیر کرتے ہیں۔ ان کے پیشوا مولانا احمد رضاخاں بریلوی (م ۱۳۴۰ھ) کے مجموعۂ فتاوی "العطایا النبویۃ فی الفتاوی الرضویۃ" پر ایک نظر ڈالنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ انھوں نے بدعات کی ترویج واشاعت اور موضوع و بے اصل احادیث و اقوال سے ان کی تائید کرنے میں کوئی کسر باقی نہیں رکھی۔ اس سلسلے میں انھیں حنفی مسلک کی فقہی کتابوں میں موجود اپنے علماء کے فتووں کی بھی کوئی پرواہ نہ رہی۔ عقائد کے باب میں سیکڑوں ایسے ہیں جن کے بارے میں علمائے احناف کے اقوال واضح طور پر موجود ہیں، بلکہ خود امام ابوحنیفہ نے بھی ان سے متعلق رائے دی ہے۔ مگر مولانا بریلوی کو ان کے مطابق فتوی دینا پسند نہ آیا۔ ہمیشہ بدعت کو وہ سنت ثابت کرنے کی کوشش میں لگے رہے۔ آج تک یہی روش ان کے تمام متبعین نے اپنے فتاوی اور دیگر کتابوں میں اختیار کر رکھی ہے۔

احناف کے بعد جب ہم علمائے اہل حدیث کے فتاوی کا جائزہ لیتے ہیں تو ہمیں ان کے یہاں فتوی نویسی کا ایک دوسرا انداز نظر آتا ہے۔ وہ کسی ایک امام کی تقلید کے بجائے تمام ائمہ کے اقوال سے استفادہ کرتے ہیں، مسائل کی تحقیق کے وقت پہلے براہِ راست کتاب و سنت کی طرف رجوع کرتے ہیں پھر سلفِ صالحین (صحابہ، تابعین اور تبع تابعین) کی آراء سامنے رکھتے ہیں اور دلائل کے مطابق جو قول راجح ہوتا ہے اس کے مطابق فتوی

---

[1] دیکھیے: امیر صنعانی (م ۱۱۸۲ھ) کا رسالہ "ارشاد النقاد الی تیسیر الاجتہاد"، اور شوکانی (م ۱۲۵۰ھ) کا رسالہ "القول المفید فی ادلۃ الاجتہاد والتقلید" اور دیگر رسائل متعلق تقلید و اجتہاد۔ نیز دیکھیے: البدر الطالع ۲/ ۸۱-۸۹، جہاں شوکانی نے ایک حق پسند شخص کے لئے شریعت پر عمل کرنے کی راہ بتائی ہے۔

دیتے ہیں۔ وہ اس غلط فہمی میں مبتلا نہیں کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہے۔ ان کے یہاں احادیث وآثار سے استدلال کرتے وقت اس بات کا خصوصی اہتمام ہوتا ہے کہ پہلے ان کی چھان پھٹک کرلی جائے، اور صرف صحیح احادیث پر اعتماد کیا جائے۔ حدیث کے علاوہ فقہ حنفی کی کتابوں پر بھی ان کی بڑی گہری نظر ہے حنفی مسلک کے علاوہ دوسرے مسلک کی فقہی کتابوں سے جا بجا اقتباسات دیے جاتے ہیں جن سے ان کی وسعتِ اطلاع کا علم ہوتا ہے۔ انھوں نے شروع سے مخصوص فقہی مسلک کے بجائے "فقہ حدیث" کی دعوت دی ہے اور تمام ائمہ مجتہدین کے احترام اور ان سب سے استفادہ پر زور دیا ہے، فقہ حنفی پر اکتفا کرنے کے بجائے انھوں نے مختلف فقہی مذاہب کے تقابلی مطالعہ کی سفارش کی ہے۔ یہ رجحان ان کے فتاوی اور دوسری تمام فقہی تالیفات میں نظر آتا ہے۔

یہاں ان کی تمام کتب فتاوی کا جائزہ لینا ممکن نہیں۔ ان میں سے چند نمایندہ کتابوں کا تذکرہ اور ان پر مختصر تبصرہ کیا جاتا ہے تاکہ قارئین کو اس مکتب فکر کی مشہور اور معتمد کتابوں کا علم ہو سکے۔

تاریخی طور پر سب سے پہلے ہم نواب صدیق حسن خان (م ۱۳۰۷ھ) کا ذکر کرنا چاہتے ہیں جو اس صدی کے ہندوستانی علماء میں سرفہرست ہیں۔ ان کی تین کتابیں "هداية السائل إلی أدلة المسائل" (۶۰۰ صفحات)، "بدور الأهلة من ربط المسائل بالأدلة" (۲۸۰ صفحات) اور "دليل الطالب على ارجح المطالب" (۱۰۱۲ صفحات) فقہ حدیث میں بے نظیر ہیں۔ ان کتابوں میں نواب صاحب نے تمام مسائل مع دلائل درج کیے ہیں، اور اختلاف اقوال کی صورت میں راجح قول کی تعیین کی ہے۔ چونکہ ان کتابوں میں سے بعض فارسی میں ہیں۔ اور ایک صدی قبل بھوپال میں چھپی تھیں اور اب نادر و نایاب ہیں، اس لئے ان سے کما حقہ استفادہ نہیں کیا جاتا۔ در حقیقت یہ ہے کہ یہ کتابیں اس موضوع پر بعد کی عربی اور اردو تالیفات سے بدرجہا بہتر ہیں۔ ضرورت ہے کہ انھیں از سر نو ایڈٹ کرکے عربی اور اردو میں شائع کیا جائے۔

سید نذیر حسین دہلوی (م ۱۳۲۰ھ) کے فتاوی کثیر تعداد میں تھے، ان کا ایک نہایت

ہی مختصر مجموعہ دو ضخیم جلدوں میں مولانا شمس الحق عظیم آبادی وغیرہ کی کوششوں سے دہلی میں "فتاویٰ نذیریہ" کے نام سے شائع ہوا۔ اس کی اہمیت کے پیش نظر دوسری بار ۱۹۷۱ء میں لاہور میں بھی تین جلدوں میں چھپا ہے۔ اہل حدیث حضرات عام طور پر فتویٰ نویسی کے وقت میاں صاحب کی رائے معلوم کرنے کے لیے اس کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ اس میں تقریباً اکثر فقہی مسائل مل جاتے ہیں۔ ان پر بحث بھی نسبتاً تفصیلی ہوتی ہے۔ میاں صاحب کی عادت تھی کہ اکثر وہ اپنے تلامذہ سے جواب لکھوایا کرتے تھے، اور وہ بڑی تحقیق اور تلاش و جستجو کے بعد حدیث و فقہ کی کتابوں سے جواب کے لئے مطلوبہ مواد فراہم کیا کرتے تھے جو نادر نقول اور اقتباسات پر مشتمل ہوتا تھا۔ پھر خود ہی جواب لکھ کر میاں صاحب کو دکھلایا کرتے۔ وہ اس پر تائیدی و توضیحی نوٹ لکھ دیا کرتے۔ اس کے بعد وہ سائل کے نام روانہ کر دیا جاتا۔ "فتاویٰ نذیریہ" کے بہت سے فتاویٰ اس طرح فی الواقع میاں صاحب کے لکھے ہوئے نہیں۔ ہر فتویٰ کے اخیر میں لکھنے والے کا نام مذکور ہے۔ اگر کوئی چاہے تو پوری کتاب میں سے ایک شخص کے تمام فتاویٰ اکٹھا کر سکتا ہے، اور ان سے اس کے فقہی آراء کا جائزہ لینے میں مدد لے سکتا ہے[۱]۔ اس اعتبار سے یہ کتاب نہ صرف مفتیوں کے لئے بلکہ سوانح نگاروں اور مورخوں کے لئے بھی اہم ہے۔ اس کی اہمیت کی ایک دوسری وجہ یہ ہے کہ اس سے میاں صاحب کے زمانے کے علمی، فکری اور مذہبی حالات کی صحیح عکاسی ہوتی ہے۔ غلام احمد قادیانی کی تکفیر سے متعلق سب سے پہلے میاں صاحب نے ہی فتویٰ دیا تھا۔ سر سید احمد خاں کے بعض افکار و خیالات پر تنقید، احناف اور اہل حدیث کے درمیان بحث مباحثہ، اور مختلف مذہبی فرقوں اور شخصیات پر تبصرہ بھی اس میں موجود ہے۔ اس سے یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ میاں صاحب کو اپنے زمانے میں کتنی مرجعیت اور شہرت حاصل تھی۔ ہر مکتب فکر کے لوگ ان کی طرف رجوع کرتے، علماء بھی اپنے علمی سوالات ان کے سامنے پیش کرتے، اور وہ ہر ایک کو صاف اور واضح اسلوب میں مدلل جواب دے کر مطمئن فرماتے۔ ان کے زمانے میں فرقہ بندی

---

[۱] کتاب کے دوسرے ایڈیشن میں اشاریہ بھی شامل ہے جس سے استفادہ کیا جا سکتا ہے۔

اور مذہبی تعصب کی وہ صورت نہ تھی جو افسوس کہ آج تمام مکاتبِ فکر کے یہاں پائی جاتی ہے اور علمی افادہ و استفادہ کی راہ میں رکاوٹ بنی ہوئی ہے۔

میاں صاحب کے معاصرین میں شیخ حسین بن محسن انصاری (م ۱۳۲۷ھ) کے ذریعہ علم حدیث کو بڑا فروغ ہوا۔ نواب صدیق حسن خاں کے دور میں انھوں نے یمن سے ہجرت کر کے بھوپال میں سکونت اختیار کر لی تھی اور وہیں اپنا مسندِ درس بچھا رکھا تھا جہاں سیکڑوں علما، و طلبہ ان سے مستفید ہوئے۔ انھوں نے اپنی زندگی میں بہت سے فتاوے اور فقہی رسائل بھی لکھے جن کا مجموعہ ان کی وفات کے بعد "نور العین من فتاوی الشیخ حسین" کے نام سے ان کے لڑکے شیخ محمد نے دو جلدوں میں تیار کیا تھا، افسوس کہ اس کی صرف پہلی جلد لکھنؤ سے ۱۳۲۲ھ میں شائع ہوئی، دوسری کا کوئی پتہ نہ چل سکا۔ ان فتاوی کے اندر شیخ حسین نے ہر ہر مسئلہ پر تفصیلی بحث کی ہے، اور پوری تحقیق کے بعد دلائل کی روشنی میں راجح مسالک کی تعیین کی ہے۔ ان میں سے بعض سوالات ان کے شاگرد مولانا شمس الحق عظیم آبادی نے کیے تھے جن کے جواب الگ سے چھوٹے چھوٹے رسالوں کی شکل میں بھی چھپ چکے ہیں، اور اس مجموعے میں بھی شامل ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مولانا عظیم آبادی ان سے بہت متاثر تھے۔ فتوی نویسی کا جو طرز انھوں نے اختیار کیا تھا وہ غالبًا اپنے استاد ہی سے سیکھا تھا۔ شیخ حسین چونکہ بڑے محدث ہیں اس لئے کسی موضوع پر بحث کرتے وقت احادیث کی تحقیق و تنقید بسط و تفصیل سے کرتے ہیں۔ اور تمام ماخذ کی طرف رجوع کر لینے کے بعد ہی کسی مسئلہ پر آخری رائے دیتے ہیں۔

میاں صاحب اور شیخ حسین بن محسن کے تلامذہ میں بہت سے علما فتوی نویسی کے میدان میں مشہور ہوئے۔ مولانا شمس الحق عظیم آبادی (م ۱۳۲۹ھ) کا ذکر آگے آرہا ہے۔ ان کے علاوہ مولانا محمد سعید بنارسی (م ۱۳۲۲ھ) کے فتاوی کا ایک مختصر مجموعہ (۴۴ صفحات) "فتاوی سعیدیہ" کے نام سے چھپا ہے جو متعدد اختلافی مسائل کے جوابات پر مشتمل ہے۔ ان کے ذاتی مطبع سعید المطابع بنارس سے "مسائل با دلائل" (۱۶ ص) نام کی ایک کتاب بھی چھپی ہے، جس پر مؤلف کا نام درج نہیں۔ اغلب یہ ہے کہ اس کے مؤلف بھی مولانا محمد سعید ہی ہیں۔ مولانا

کی پوری زندگی مختلف فیہ فقہی مسائل کی تحقیق اور مسلکِ اہلِ حدیث کی تائید میں گذری، ان پر مناظرانہ رنگ غالب تھا، جس کے اثرات ان کے مجموعہ فتاوی میں بھی دیکھے جاسکتے ہیں۔

ایک دوسرے عالم مولانا عبدالجبار غزنوی (م ۱۳۳۲ھ) کی "بستان المحققین بشارۃ السائلین" (معروف بہ مجموعۃ الفتاوی، ملقب بہ العروۃ الوثقی) بھی فتاوی کے مشہور مجموعوں میں سے ہے۔ یہ "فتاوی غزنویہ" کے نام سے معروف ہے۔ اس کی پہلی جلد (۲۵۶ صفحات) امرتسر سے شائع ہوئی تھی۔ غالباً دوسری جلد بھی اس کے بعد چھپی، جیسا کہ پہلی جلد کے اخیر میں اعلان سے اندازہ ہوتا ہے۔ اس مجموعہ میں عربی، فارسی اور اردو تینوں ہی زبانوں میں فتاوی ہیں۔ عقائد سے متعلق سوالات کے جوابات خالص سلفی نقطۂ نظر سے اور بڑی تفصیل کے ساتھ دیے گئے ہیں۔ صفاتِ الٰہی کے باب میں خاص طور پر غزنوی علماء نے مسلکِ سلف کو بڑے مدلل انداز میں پیش کیا ہے۔ فروعی مسائل میں بھی وہ ہمیشہ عمل بالکتاب والسنۃ کے داعی رہے۔ زہد و تصوف کے میدان میں بھی متاخرین صوفیا کے مبتدعانہ افکار و خیالات کے اثر سے محفوظ تھے۔ ان تمام خصوصیات کا اندازہ فتاوی کے اس مجموعے سے بخوبی لگایا جاسکتا ہے۔

مولانا عبداللہ غازی پوری (م ۱۳۳۷ھ) کے فتاوی کا مجموعہ اب تک طبع نہیں ہوا ہے، اس کے دو قلمی نسخے بنارس اور مبارک پور میں میری نظر سے گذرے ہیں، دوسرے نسخے میں فتاوی کی ترتیب و تبویب کا کام مولانا عبدالرحمن مبارک پوری (م ۱۳۵۳ھ) نے کیا ہے۔ پہلا نسخہ مسودہ کی شکل میں اور غیر مرتب ہے۔ اس مجموعے میں غالباً ان کے وہ فتاوی بھی شامل ہوں گے جو الگ سے چھوٹے چھوٹے رسالوں کی صورت میں طبع ہوئے ہیں، مثلاً "زکوٰۃ کا فتوی" (۱۲ ص)، "علم غیب کا فتوی" (۲۰ ص)، بحیرہ اور سائبہ کی تحقیق سے متعلق فتوی بعنوان "الحجۃ الساطعۃ فی بیان البحیرۃ والسائبۃ" (۱۶ ص)۔ ان فتاوی میں مولانا نے مسائل کی تحقیق جس انداز میں کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ تفسیر، حدیث اور فقہ پر بڑی گہری نظر رکھتے تھے۔ ضرورت ہے کہ ان کے فتاوی کا مجموعہ ایڈٹ کر کے شائع کیا جائے۔

"ارشاد السائلین إلی المسائل الثلاثین" میں مولانا عبدالجبار عمر پوری (م ۱۳۴۴ھ) نے تیس اہم سوالات کے جواب لکھے ہیں۔ یہ کتاب کلکتہ سے ۱۹۰۲ میں شائع ہوئی ہے، اور افسوس کہ اس وقت میرے پیش نظر نہیں۔ اس لئے اس کے مشمولات سے متعلق کچھ کہنا مشکل ہے۔

ان مجموعوں کے مقابلے میں مولانا ثناء اللہ امرتسری (م ۱۳۶۷ھ) کے فتاوی کا مجموعہ "فتاوی ثنائیہ" نسبتاً زیادہ مشہور اور متداول ہے۔ یہ دراصل اخبار "اہل حدیث" (امرتسر) میں باب الفتاوی کے تحت شائع ہونے والے سوالات اور ان کے مختصر جوابات پر مشتمل ہے جن کی ترتیب و تدوین کا کام مولانا محمد داؤد راز دہلوی نے کیا ہے۔ اور ان ہی کے زیر اہتمام دہلی سے دو جلدوں میں اس کی اشاعت ہوئی۔ دوسری بار لاہور میں بھی ۱۹۷۲ء میں چھپا ہے۔ اس میں ہر طرح کے سوالات اور ان کے جواب مذکور ہیں، پرچے میں اشاعت کے پیش نظر جواب عموماً مختصر الفاظ میں ہیں۔ مسائل پر تفصیلی بحث کم ہی نظر آتی ہے۔ کتاب پر نظر ثانی مولانا شرف الدین دہلوی نے کی ہے، جگہ جگہ انھوں نے حواشی اور تعلیقات لکھے ہیں جن میں مسائل کی توضیح اور دلائل کا ذکر ہے۔ کہیں کہیں اختلافی نوٹ بھی چڑھائے ہیں۔ اس مجموعہ میں مولانا امرتسری اور دوسرے لوگوں کی ایسی بہت سی تحریریں بھی شامل ہیں جن کا فتاوی سے کوئی تعلق نہیں۔ ایسا لگتا ہے کہ "اہل حدیث" کی تمام جلدیں (۱۹۰۳ - ۱۹۴۷) بھی مرتب کے پیش نظر نہ تھیں۔ ضرورت ہے کہ از سر نو ان کے تمام فتاوی جمع کئے جائیں۔[1]

مولانا امرتسری کے مدِّ مقابل مولانا عبداللہ روپڑی (م ۱۳۸۴ھ) نے بھی اپنے پرچہ "تنظیم اہل حدیث" میں فتاوی کا ایک باب رکھا تھا۔ اس میں ان کے سیکڑوں فتاوی شائع ہوئے جو بعد میں کتابی شکل میں "فتاوی اہل حدیث" کے نام سے کئی جلدوں میں مرتب کئے گئے، جن میں سے بعض چھپ چکی ہیں۔ مولانا روپڑی، غزنوی علماء کے تربیت یافتہ تھے،

---

[1] ہمارے فاضل دوست عبدالزماں خیالی نے ایک مقالہ میں "فتاوی ثنائیہ" پر تنقیدی تبصرہ کیا ہے جو محمد داؤد راز دہلوی کی مرتب کردہ کتاب "حیات ثنائی" میں شامل ہے۔

اس لئے عقائد کے باب میں مسلکِ سلف کے وہ بھی زبردست حامی، اور صفاتِ باری میں تاویل کے سخت خلاف تھے۔ فروعی مسائل میں بھی ان کے یہاں بڑا تشدد تھا۔ ان کے فتاوی میں ان امور کا مشاہدہ کیا جا سکتا ہے۔

متاخرین میں گوجرانوالہ کے مولانا محمد اسمٰعیل سلفی (م ۱۳۸۷ھ) نے بھی بہت سے فتاوی لکھے جو "الاعتصام" (لاہور) اور دوسرے پرچوں میں شائع ہوئے۔ ان کا ایک مختصر مجموعہ "فتاوی سلفیہ" کے نام سے لاہور میں چھپا ہے۔ مولانا کی تحریریں بڑی مدلّل اور فکرانگیز ہوتی ہیں۔ فتاوی میں بعض عصری مسائل سے متعلق انھوں نے جو کچھ لکھا ہے اس سے ان کی دقتِ نظر کا پتہ چلتا ہے۔

ان کے علاوہ بہت سے علماء ہیں جن کے فتاوی کتابی شکل میں شائع نہیں ہوئے۔ ضرورت ہے کہ انھیں مختلف پرچوں، کتابچوں اور مجموعوں سے اکٹھا کیا جائے، اور مناسب ترتیب و تبویب کے بعد طبع کرایا جائے۔ خصوصاً مولانا عبیداللہ رحمانی کی مختلف تحریریں جو پوتے کی وراثت، بیمہ، بنک کے سود اور دوسرے بہت سے اہم موضوعات سے متعلق ہیں۔ ان مسائل پر انھوں نے بڑی تحقیقی بحث کی ہے جس کے بعد کسی دوسرے شخص کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ سنا ہے کہ کوئی صاحب ان کے فتاوی "الفتاوی الرحمانیہ" کے نام سے جمع کر رہے ہیں، خدا کرے جلد اس کی ترتیب و اشاعت عمل میں آئے۔

ادھر چند سال قبل مولانا ابوالحسنات علی محمد سعیدی نے "فتاوی علمائے حدیث" کے نام سے تمام مشہور علمائے اہلِ حدیث کے فتاوی کی ازسرِنو ترتیب و تبویب کا کام شروع کیا تھا، جس کی ۱۱ جلدیں اب تک چھپ چکی ہیں۔ افسوس کہ ان کی وفات کی وجہ سے یہ سلسلہ ناقص رہ گیا، خدا کرے کہ کوئی باذوق اور محنتی شخص اس سلسلے کو مکمل کر دے۔ بلاشبہ یہ مجموعہ افادیت کے لحاظ سے سابقہ تمام مجموعوں سے افضل ہے۔ اس کی خوبی یہ ہے کہ ایک ہی مسئلہ میں مختلف علمائے اہلِ حدیث کے فتاوی (مع حوالہ) یکجا مل جاتے ہیں، اگر کہیں ان کے درمیان اختلاف ہے تو اس کا بھی علم ہوتا ہے، اور اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ فتوی دینے میں علمائے اہلِ حدیث نے کبھی کسی دوسرے شخص کی تقلید نہیں کی، بلکہ ہر ایک نے دلائل کی روشنی

میں جس قول کو راجح سمجھا اس کے مطابق فتویٰ دیا۔ اس سلسلے میں انھوں نے اپنے اساتذہ اور مشائخ کی بھی پرواہ نہیں کی۔ یہ حریتِ فکر اور آزادیِ رائے صرف اہل حدیث علماء کے یہاں نظر آتی ہے۔ آج بھی ان کے یہاں اس کا مشاہدہ کیا جا سکتا ہے۔

گذشتہ صفحات میں ہم نے علمائے اہل حدیث کے فتاویٰ کے اہم مجموعوں پر مختصر تبصرہ کیا ہے، ان کا تفصیلی جائزہ لینا اس مقدمہ میں ممکن نہیں۔ آئندہ سطور میں ہم صرف مولانا شمس الحق عظیم آبادی کے مجموعۂ فتاویٰ اور اس کے مشمولات کا جائزہ لینا چاہتے ہیں، جس سے قارئین کو مولانا کے ان فتاویٰ کی قدر و قیمت کا اندازہ ہوگا اور ان کے طرز و اسلوب کو سمجھنے میں مدد ملے گی۔

(۴)

مولانا شمس الحق عظیم آبادی (۱۸۵۷-۱۹۱۱) کا شمار عصرِ حاضر کے مشہور محدثین میں ہوتا ہے۔ انھوں نے علم حدیث کی جو خدمت کی ہے اس سے ہند و بیرونِ ہند کے تمام علماء و محققین واقف ہیں۔ سنن ابی داؤد اور دارقطنی پر ان کے شروح و حواشی سے آج پوری دنیا میں اسلامی تحقیقات سے دلچسپی رکھنے والے مستفید ہو رہے ہیں، ان کی دوسری مطبوعہ تحریریں بھی اپنے موضوع پر بے نظیر ہیں، ضرورت ہے کہ انھیں از سرِ نو ایڈٹ کر کے شائع کیا جائے۔ زیرِ نظر مجموعہ کی ترتیب کے لئے دراصل یہی خیال محرک بنا ہے۔ اس میں مولانا کی وہ تمام اردو اور فارسی تحریریں جمع کر دی گئی ہیں جو انھوں نے وقتاً فوقتاً کسی سوال کے جواب میں لکھی تھیں اور ہمیں متفرق طور پر دستیاب ہوئی ہیں۔ اس مجموعہ سے علم حدیث میں ان کی مہارت کے ساتھ ان کی فقہی بصیرت اور مجتہدانہ صلاحیت کا بھی پتہ چلتا ہے۔

مولانا نے اپنی طالب علمی کے دور میں اور اس کے بعد وفات تک بہت سے فتوے لکھے، افسوس کہ ان سب کی نقل محفوظ نہ رکھی گئی، ورنہ کئی ضخیم جلدیں تیار ہو جاتیں۔ چند مسائل کا مجموعہ انھوں نے "تنقیح المسائل" کے نام سے تیار کیا تھا، مگر اس کی ترتیب و تکمیل بھی اپنی حیات میں نہ کر سکے[۱]

---

[۱] دیکھیے: یادگار گوہری ص ۱۱، نزہۃ الخواطر ۸/۱۸۰

اپنے گھر پہ وہ عموماً مسائل کی تحقیق اور فتویٰ لکھنے میں لگے رہتے، ان کے شاگرد رشید مولانا ابوالقاسم سیف بنارسی (م ۱۳۶۹ھ) کا بیان ہے کہ "زیادہ وقت اسی کار خیر میں بسر ہوتا تھا"[1] ان کے فتاویٰ کے دو ناقص مجموعے "چند فقہی مسائل اور ان کے جواب" کے نام سے خدابخش لائبریری (پٹنہ) میں زیر رقم ۲۶۸ و ۲۶۹ (مخطوطہ اردو) محفوظ ہیں - جو ۲۰ (= ۷ + ۱۳) فتاویٰ پر مشتمل ہیں[2] ان میں سے بعض فتاویٰ پر جو تاریخ درج ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ان کی زندگی کے آخری تین چار سال (۱۳۲۶ - ۱۳۲۹ھ) کے کچھ فتاویٰ ہیں[3] بعض ان کے تحریر کردہ نہیں، بلکہ ان کی رہنمائی میں ان کے تلامذہ (محمد عین الدین مٹیا برجی، محمد عبداللہ، (ان کے لڑکے) محمد ادریس) کے لکھے ہوئے ہیں[4]۔ مولانا نے ان کی تائید و توثیق کی ہے۔ فتاویٰ کے ان دونوں مجموعوں میں سے صرف دو فتوے اب تک شائع ہوئے، ایک نماز عیدین کے بعد مصافحہ و معانقہ سے متعلق (= فتویٰ نمبر ۱)[5]، دوسرا حالت صغر میں لڑکی کے نکاح اور خیار بلوغ سے متعلق (= فتویٰ نمبر ۱)[6]۔ باقی اب تک غیر مطبوعہ صورت میں پڑے تھے جو پہلی بار اس مجموعہ میں شائع کیے جا رہے ہیں۔

---

[1] اہل حدیث (امرتسر) ۳۱ اکتوبر ۱۹۱۹، ص ۹

[2] مخطوطہ نمبر ۲۶۸ کے شروع میں ایک نوٹ دیا گیا ہے جس میں لکھا گیا ہے کہ ابتدائی تین سوال و جواب عربی میں ہیں اور وہ اس مجموعہ سے نکال کر 505 .ACC NO کے ساتھ چسپاں کر دیے گئے ہیں اس طرح کل تعداد ۲۳ ہو جاتی ہے۔ ہمیں کئی بار تلاش و جستجو اور لائبریرین سے رجوع کرنے کے بعد بھی ان تینوں کا سراغ نہ مل سکا۔

[3] دیکھیے: فتویٰ نمبر ۴، ۸، ۹، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵

[4] فتویٰ نمبر ۸، ۹، ۱۱، ۱۲، ۱۴ - ۱۵

[5] یہ مستقل رسالے کی شکل میں پٹنہ سے شائع ہوا بہ عنوان "هداية العيدين إلى حكم المعانقة والمصافحة بعد العيدين"

[6] یہ الاعتصام (لاہور) ۲۰ نومبر ۱۹۷۰ میں مولانا محمد عطاء اللہ حنیف بھوجیانی کی توجہ سے شائع ہوا۔

اس قلمی مجموعہ کے علاوہ "فتاوی نذیریہ" میں بھی ان کے چھ فتوے موجود ہیں۔ ان میں سے ایک عربی[1]، ایک فارسی[2]، اور چار اردو میں[3] ہیں۔ ایک جگہ فارسی میں ان کی ایک طویل تحریر بھی نظر آتی ہے جس میں انھوں نے مولانا عبدالحی لکھنوی (م ۱۳۰۴ھ) پر تعاقب کیا ہے[4]۔ ان کے علاوہ کئی فتووں پر ان کے تائیدی دستخط ثبت ہیں[5]۔ ان فتاوی میں سے بعض پر ان کی مہر بھی موجود ہے جس پر ۱۲۹۵ھ کی تاریخ کندہ تھی[6]۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ فتاوی ان کے زمانۂ قیام دہلی (محرم ۱۲۹۵ - محرم ۱۲۹۶ھ) کے تحریر کردہ ہیں، جب وہ اپنے استاد میاں نذیر حسین دہلوی سے حدیث پڑھ رہے تھے، اور ان کی عمر ۲۲ سال کے قریب تھی۔ دوسری بار وہ پھر ۲۸ سال کی عمر میں ایک ڈیڑھ سال کے لئے (۱۳۰۲ - ۱۳۰۳ھ) میاں صاحب کے پاس حدیث پڑھنے کے لئے مقیم رہے[7]۔ اس زمانے کے فتاوی محفوظ نہیں۔

طالب علمی کے زمانہ ہی میں انھوں نے عقیقہ کے مسائل پر ایک رسالہ فارسی میں "الأقوال الصحیحۃ فی احکام النسیکۃ" (۱۲۹۴ھ) اور آمین بالجہر سے متعلق اردو میں "الکلام المبین" (۱۳۰۳ھ) لکھا تھا۔ پھر جانوروں کو خصی کرنے سے متعلق "القول المحقق" (۱۳۰۵ھ)، گاؤں میں جمعہ کی فرضیت پر "التحقیقات العلی" (۱۳۰۹ھ)، عورتوں کو لکھنا

---

[1] دیکھیے: فتاوی نذیریہ ۱/۳۲۵-۳۳۰ (طبع اول)

[2] ایضاً ۱/۴۲۶-۴۳۱

[3] ایضاً ۱/۱۴۳-۱۵۳ (یہاں ۱۵ مسائل پر بحث ہے، اور ان کی حیثیت ۵ فتووں کی سی ہے)

۲۸۶-۲۸۹، ۳۷۲-۳۷۳، ۲/۱۵۱-۱۵۵

[4] ایضاً ۲/۲۶۹-۲۷۲

[5] ایضاً ۱/۳۹۵، ۴۳۸-۴۳۹، ۵۰۸-۵۱۰، ۲/۴۴-۴۵، ۱۷۹-۱۸۰، ۴۷۹-۴۸۰

[6] ایضاً ۱/۱۵۳، ۳۳۰

[7] دیکھیے: حیاۃ المحدث شمس الحق عظیم آبادی ص ۱۰، مولانا شمس الحق عظیم آبادی۔ حیات اور خدمات ص ۵۲

سکھانے کے جواز پر "عقود الجمان" (۱۳۱۱ھ) اور تعزیہ داری کے رد میں "فتوی رد تعزیہ داری"، (اس پہ تاریخ مذکور نہیں) کی تالیف فرمائی۔ یہ سب ان موضوعات سے متعلق سوالات کے جواب میں مفصل فتوے ہیں جن میں سے بعض اردو اور بعض فارسی میں ہیں، اور الگ سے چھپ چکے ہیں۔

تلاش وجستجو کے بعد مولانا کی دو تحریریں مزید ملیں؛ ایک میں انھوں نے فضائل شعبان سے متعلق احادیث کا جائزہ لیا ہے۔ (فتوی نمبر ۳۸) دوسری میں اس سوال کا جواب ہے کہ ایک شہر میں کئی جگہ جمعہ جائز ہے یا نہیں؟ اور ایک جامع مسجد کے پاس کسی دوسری جامع مسجد کی تعمیر کیسی ہے؟ (فتوی نمبر ۳۹)

زیر نظر مجموعہ میں مولانا عظیم آبادی کے مذکورہ بالا تمام اردو وفارسی فتاوی یکجا کر دیے گئے ہیں۔ تین عربی فتووں کے مختصر اردو ترجمے بھی شامل کر لیے گئے ہیں۔ اصل فارسی فتووں کی اشاعت کے ساتھ ان کے مختصر اردو ترجمے بھی قارئین کے فائدے کے لئے بڑھا دیے گئے ہیں۔ اس طرح یہ مجموعہ مولانا عظیم آبادی کے ۵۰ فتووں پر مشتمل ہو گیا ہے۔ ان کی دستیاب شدہ تمام اردو اور فارسی تحریریں (مطبوعہ وغیر مطبوعہ) اس میں آ گئی ہیں۔ صرف ایک رسالہ "فتح المعین فی الرد علی البلاغ المبین فی إخفاء التامین"، جو مسئلہ آمین سے متعلق محمد شاہ پنجابی کے رسالہ کے رد میں ہے، اور جس کا ذکر مؤلف نے خود "الکلام المبین" میں کیا ہے[1] مجھے تلاش وبسیار کے باوجود اب تک حاصل نہ ہو سکا، غالباً یہ اردو میں رہا ہوگا، اس کی طباعت بھی "الکلام المبین" سے قبل یعنی ۱۳۰۳ھ سے پہلے ہوئی ہوگی۔

فتاوی کے اس مجموعہ میں مختلف موضوعات سے متعلق سوالات کے تحقیقی وتفصیلی جواب نظر آتے ہیں، اس لحاظ سے یہ مجموعہ کتب فتاوی کے اندر خاص اہمیت کا حامل ہے۔ مولانا عظیم آبادی نے جس موضوع پر بھی قلم اٹھایا ہے اس پر بڑی تشفی بخش بحث کی ہے،

---

[1] الکلام المبین ص، ۳۰ (طبع اول) مجھے "حیاۃ المحدث" اور "مولانا شمس الحق عظیم آبادی حیات اور خدمات" لکھتے وقت اس کا علم نہ ہو سکا تھا۔

اس سے متعلق اکثر احادیث ذکر کی ہیں پھر ان پر محدثانہ انداز میں کلام کیا ہے۔ صحیح اور ضعیف احادیث کی نشان دہی کی ہے۔ ناقدین حدیث اور علماے جرح و تعدیل کے اقوال نقل کر کے سند اور متن کی چھان بین کی ہے۔ علاوہ ازیں ہر مسئلہ سے متعلق فقہاے مذاہب اربعہ (حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی) اور سلف صالحین (صحابہ تابعین اور تبع تابعین) کے اقوال و آرا کا جائزہ لیا ہے۔ اور ان کے دلائل کا موازنہ کرنے کے بعد صحیح اور راجح قول کی طرف اشارہ کیا ہے، اور اس کے لیے مضبوط دلائل دیے ہیں۔

ان فتاوی کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ ان میں کوئی بات بلا سند نہیں کہی گئی ہے، اور نہ کوئی قول کسی کی طرف بغیر حوالے کے منسوب کیا گیا ہے۔ مولانا نے ہر فن کی مستند کتابوں سے مطلوبہ مواد فراہم کیا ہے۔ کسی حدیث کی تحقیق کرنی ہو تو بڑے بڑے محدثین اور علماے جرح و تعدیل کے اقوال سے استشہاد کرتے ہیں۔ تخریج حدیث میں نصب الرایہ، تلخیص الحبیر وغیرہ، شرح حدیث میں فتح الباری، شرح نووی، شرح السنۃ، معالم السنن، مرقاۃ، نیل الاوطار وغیرہ، رجال کے سلسلے میں تقریب، تہذیب، خلاصہ، میزان وغیرہ، مشکل الفاظ کے سلسلے میں النہایۃ، المصباح المنیر، الصحاح، القاموس وغیرہ، تفسیر میں ابن کثیر، بغوی، طبری، حدیث کے متون میں تقریباً اکثر مطبوع و غیر مطبوع کتابیں، فقہ (حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی) کی تمام مشہور اور مستند کتابیں، اسی طرح اصول فقہ، اصول حدیث، عقیدۃ، تاریخ، سیرت کے اکثر مآخذ فتوی نویسی کے وقت ان کے پیش نظر ہوتے، جن کے حوالے اس مجموعہ کے ہر ہر صفحے میں ملتے ہیں۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ علامہ عظیم آبادی مآخذ و مصادر پر کتنی گہری نظر رکھتے تھے۔ اور متفرق معلومات کس سلیقے اور خوبی کے ساتھ اکٹھا کرتے تھے۔

کتاب کے اخیر میں شامل فہرست مضامین پر ایک نظر ڈالنے سے مسائل کے تنوع کا اندازہ ہوتا ہے۔ مولانا کا کمال یہ ہے کہ وہ ہر موضوع پر بحث و تحقیق میں ایک ہی اسلوب اختیار کرتے ہیں۔ کہیں سرسری جواب پر اکتفا نہیں کرتے۔ یوں تو ان کی تمام تحریریں ان کی محدثانہ صلاحیت اور فقہی مسائل میں مجتہدانہ بصیرت کی شاہد ہیں، پھر بھی ہم یہاں

خاص طور پر ان کے چند فتاوی کی نشان دہی کرنا چاہتے ہیں، جیسے: عورتوں کو لکھنا سکھانا (فتوی نمبر ۴۳)، جانوروں کو خصی کرنا (نمبر ۴۴)، عیدین کی نماز کے بعد مصافحہ و معانقہ (نمبر ۱۰)، دیہات میں جمعہ کی فرضیت (نمبر ۱۴)، لڑکی کا حالت صغر میں نکاح اور خیار بلوغ کی تحقیق (نمبر ۱)، تعزیہ داری (نمبر ۴)، عقیقہ (نمبر ۴۵)، میت کی پیشانی پر بسم اللہ لکھنا (نمبر ۴۷)، طلاق ثلاثہ سے متعلق رکانہ والی حدیث پر بحث (نمبر ۴)، ایک نماز کے لئے مسجد میں دوسری جماعت قائم کرنا (نمبر ۳۶)، آمین بالجہر کا مسئلہ (نمبر ۲۴) وغیرہ

ان مسائل پر مولانا نے جو کچھ لکھا ہے وہ حرف آخر کی حیثیت رکھتا ہے۔ علمائے احناف نے ان میں سے بعض مسائل میں جو موقف اختیار کیا ہے۔ مولانا نے علمی انداز میں اس کا جائزہ لیا ہے، اور خود فقہ حنفی کی مستند کتابوں سے اس کے خلاف نقول فراہم کئے ہیں۔ احناف بعض مسائل میں اتنے متشدد ہیں کہ حیرت ہوتی ہے۔ ان کے بڑے بڑے علماء نے لڑکیوں کو لکھنا سکھانے کی ممانعت کا فتوی دیا ہے۔ تعجب ہے کہ مولانا عبدالحی لکھنوی[1]، مولانا خلیل احمد سہارن پوری[2]، مولانا وکیل احمد سکندرپوری[3] (م ۱۳۲۲ھ) اور عراق کے شیخ خیر الدین نعمان بن محمود آلوسی[4] (م ۱۳۱۷ھ) سب اس سلسلے میں یک زبان ہیں۔ ان لوگوں

---

[1] دیکھیے: فتاوی عبدالحی ۲/۳۸۱ مطبوعہ لکھنؤ

[2] فتاوی خلیلیہ ص ۳۲۰-۳۲۱

[3] انھوں نے ایک مستقل رسالہ اس موضوع پر "تنقیح البیان بجواز تعلیم کتابۃ النسوان" کے نام سے لکھا ہے۔ دیکھیے: نزھۃ الخواطر ۸/۵۱۶ اور "تذکرہ مقبول" میں ان کے حالات اور خدمات پر ایک مضمون۔

[4] ان کا ایک رسالہ "الاصابۃ فی منع النساء من الکتابۃ" کے نام سے ۶ اوراق پر مشتمل مکتبۃ الاوقاف العامۃ بغداد میں زیر رقم ۱۲/۵۹۲۶ مجامیع محفوظ ہے، جس میں اس موضوع سے متعلق ہندوستان سے پوچھے گئے سوال کا جواب دیا گیا ہے۔ دیکھیے: فہرس مکتبۃ الاوقاف ۱/۲۰۳، ان کے حالات کے لئے دیکھیے: حیاۃ المحدث شمس الحق ص ۲۵۱-۲۵۳

نے اس کے لئے جن ضعیف احادیث کا سہارا لیا ہے ان کی حقیقت علامہ عظیم آبادی کا فتوی دیکھنے سے واضح ہوتی ہے۔

نماز عیدین کے بعد مصافحہ و معانقہ بھی ایک رسم کی حیثیت اختیار کر چکا ہے، اکثر شہروں میں علمائے احناف اور عوام اس پر خصوصاً عمل کرتے ہیں، مولانا نے فقہ شافعی، مالکی اور حنبلی کے ساتھ فقہ حنفی کی بھی مستند کتابوں سے اس کا بدعت ہونا نقل کیا ہے۔

جانوروں کو خصی کرنے سے متعلق جتنی تفصیلی بحث مولانا عظیم آبادی نے کی ہے کہیں اور نظر نہیں آتی، اسی طرح تعزیہ داری، عقیقہ اور آمین بالجہر کے موضوع پر جو کچھ لکھا ہے اور ان سے متعلق احادیث کی جس طرح چھان بین کی ہے وہ ہمیں فتاوی کے دوسرے مجموعوں میں شاید ہی کہیں ملے۔ دوسرے فتوی نگاروں کے بالمقابل مولانا اختصار سے کام لینے کے بجائے تفصیل اور تحقیق کو زیادہ پسند کرتے ہیں۔ اور یہی ان کی امتیازی خصوصیت ہے۔

ان فتاوی پر ایک نظر ڈالنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ مولانا عظیم آبادی فتوی نویسی کے وقت ہر مسئلہ میں پہلے کتاب و سنت کی طرف رجوع کرتے ہیں، پھر علماء، و فقہاء اور ائمہ مجتہدین کے اقوال نقل کرتے ہیں اور ان کے دلائل کا جائزہ لیتے ہیں، پھر ان کی جانچ پرکھ کے بعد جس قول کو وہ کتاب و سنت کے موافق پاتے ہیں اسے راجح قرار دیتے ہیں۔ اور اسی کے مطابق فتوی دیتے ہیں، اس سلسلے میں وہ کسی امام کی تقلید کے بجائے سلف کے طریقہ کی پیروی کرتے ہیں۔

انھوں نے اردو، فارسی اور عربی تینوں زبانوں میں فتوے لکھے۔ اردو میں ان کا اسلوب گزشتہ صدی میں علماء کے یہاں مستعمل اسلوب سے مختلف نہیں۔ عربی الفاظ اور تراکیب کا اس پر گہرا اثر ہے۔ املا میں بھی پرانا انداز نظر آتا ہے۔ ہم نے بڑی حد تک ان خصوصیات کو برقرار رکھنے کی کوشش کی ہے، تاکہ ان کے اسلوب اور طرز ادا میں تبدیلی نہ ہو۔ فارسی فتاوی بھی بڑے ہی آسان اور سہل اسلوب میں لکھے گئے ہیں، مگر چونکہ اب فارسی زبان

برِ صغیر میں لکھنے پڑھنے کی زبان نہ رہی اس لئے ضرورت محسوس ہوئی کہ ان فتاوی کا اردو ترجمہ بھی شائع کیا جائے تاکہ عام قارئین مستفید ہو سکیں۔ عربی فتووں کے صرف اردو ترجمے دیے گئے ہیں۔ اصل فتوے ان کے عربی رسالوں کے مجموعے میں شامل رہیں گے۔ جس کی اشاعت جلد ہی متوقع ہے۔

ان فتاوی میں جو اقتباسات عربی اور فارسی کتابوں سے لیے گئے ہیں۔ مولانا نے ان کے اردو ترجمہ کی طرف کم ہی توجہ کی ہے، ہماری خواہش تھی کہ ان کا ترجمہ بھی حاشیے میں دیا جاتا، مگر چونکہ یہ اقتباسات بہت زیادہ ہیں، اور ان سب کے ترجمے سے اس مجموعہ کی ضخامت دو چند ہو جاتی اس لئے فی الحال ترجمہ اور توضیحی حواشی کے بغیر یہ مجموعہ شائع کیا جا رہا ہے۔ انشاءاللہ آئندہ ان کا اضافہ کر دیا جائے گا۔

اس مجموعہ کو مضامین کے لحاظ سے مرتّب کرنے کے بجائے ماخذ کی اہمیت کے اعتبار سے مرتّب کیا گیا ہے۔ ترتیب کچھ اس طرح ہے کہ پہلے دونوں قلمی مجموعوں میں موجود فتاوی رکھے گئے ہیں، پھر وہ فتاوی جو "فتاوی نذیریہ" میں شامل ہیں، پھر ان کی متفرق تحریریں جو الگ سے شائع ہوئی ہیں۔ ان کے بعد ۵ فارسی فتووں کے اردو ترجمے پھر ۳ عربی فتووں کے اردو ترجمے ہیں۔ اس طرح فتاوی کی کل تعداد ۵۰ ہوتی ہے، یہ سب یا تو مولانا نے اردو میں لکھے ہیں، یا ان کی فارسی اور عربی تحریروں سے اردو میں منتقل کیے گئے ہیں۔ حصۂ فارسی میں ان کے اصل فارسی فتاوی شامل ہیں۔ اس مجموعہ میں ان کی اشاعت کا مقصد ایک تو یہ ہے کہ ترجمہ کے علاوہ مولانا کی اصل تحریریں بھی محفوظ ہو جائیں، دوم یہ کہ اہل علم اور فارسی داں حضرات ان سے براہ راست استفادہ کر سکیں، اور ان کے طرز اور اسلوب سے واقف ہو سکیں۔ ترجموں میں چونکہ اختصار کو ملحوظ رکھا گیا ہے اس لئے اصل کی طرف رجوع کرنے سے مزید فوائد کے حصول کی امید ہے۔

کتاب کے اخیر میں مضامین کی فہرست حروف تہجی کے اعتبار سے بنائی گئی ہے، تاکہ مسئلہ ڈھونڈنے میں کوئی دشواری نہ ہو، حوالہ میں فتوی نمبر کا استعمال کیا گیا ہے، جو تمام فتاوی پر شروع سے اخیر تک (۱۔۵۰) سلسلہ وار ڈال دیے گئے ہیں۔ ہر فتوی کے

حاشیے میں اس کے ماخذ کی نشان دہی بھی کردی گئی ہے، تاکہ اس کی طرف رجوع کرنے میں سہولت ہو۔

ہم نے اپنی حد تک اس مجموعہ کو زیادہ سے زیادہ مکمّل بنانے کی کوشش کی ہے، پھر بھی ممکن ہے ان کی بعض تحریریں ہماری نظر سے نہ گزری ہوں، اس وجہ سے وہ اس مجموعہ میں شامل نہ ہو سکی ہوں۔ اہل علم سے درخواست ہے کہ وہ ان کی نشان دہی فرمائیں گے، تاکہ آئندہ ایڈیشن میں ہم ان کا اضافہ کرسکیں۔ مجموعہ کی ترتیب واشاعت سے متعلق بھی ان کے مشورے شکریے کے ساتھ قبول کیے جائیں گے۔

آخر میں دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہماری اس حقیر سی کوشش کو قبول فرمائے۔ اسے علماء، طلبہ اور عوام سب کے لئے مفید بنائے، اور ہمیں مزید علمی ودینی خدمات کی توفیق بخشے۔ آمین

محمد عزیر

حصّۂ اردو

(۱) سوال[1]

کیا فرماتے ہیں علماء دین اس مسئلہ میں کہ باپ نے اپنی لڑکی کا نکاح حالتِ صغر میں کر دیا۔ آیا یہ نکاح صحیح ہوا یا نہیں؟ اگر صحیح ہوا تو لڑکی کو بعد بلوغ کے فسخ کا اختیار ہے یا نہیں۔

جواب

ان الحکم الا للّٰہ۔ صورت مسئولہ عنہا میں بہ نظر دلائل قویہ مفصلہ ذیل کے معلوم ہوتا ہے کہ وہ نکاح صحیح ہوا، اور لڑکی بعد بلوغ کے اس نکاح پر راضی رہی تو تجدید نکاح کی ضرورت نہیں ہے۔ اور اگر وہ لڑکی نابالغہ بعد بلوغ کے اس نکاح پر راضی نہ ہو تو اس کو فسخِ نکاح کا اختیار ہے۔

صحتِ نکاح نابالغہ کی دلیل اوّل یہ آیت کریمہ ہے۔ قال اللّٰہ تبارک و تعالیٰ: واللائی یئسن من المحیض من نسائکم ان ارتبتم فعدتھن ثلاثۃ اشھر واللائی لم یحضن۔ الآیۃ

اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے مطلقات کی عدت بیان فرمائی ہے اور انھیں مطلقات میں ان عورتوں کی جو اب تک حائض نہیں ہوتی ہیں بلکہ نابالغہ ہیں عدت تین مہینہ بیان فرمائی ہے۔ یہ آیت صحتِ نکاحِ نابالغہ پر نہایت صاف و واضح دلیل ہے۔ امام الأئمہ محمد بن اسماعیل البخاریؒ نے بھی اپنی صحیح میں اس آیت کریمہ سے استدلال کیا ہے۔ باب إنکاح الرجل ولدہ الصغار، لقولہ تعالیٰ واللائی لم یحضن فجعل عدتھا ثلاثۃ اشھر قبل البلوغ انتھی

---

[1] مجموعہ فتاویٰ (قلمی) زیر رقم ۲۶۸ خدا بخش لائبریری پٹنہ، ورق ۳/أ-۵/ب۔ یہ فتویٰ الاعتصام (لاہور) میں ۲۰ نومبر ۱۹۷۰ء کو شائع ہوا تھا۔

دوسری استدلال نابالغہ کی صحتِ نکاح پر اس آیت کریمہ سے ہے۔ قال اللہ تعالیٰ - فان خفتم أن لا تقسطوا فی الیتامی فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنیٰ وثلاث وربٰع - الآیۃ یعنی اگر تم لوگوں کو یتیم بچوں سے نکاح کرنے میں یہ خوف ہو کہ ان میں قسط و انصاف نہ کر سکو تو دوسری عورتوں سے کرو جو تمہیں پسند ہوں، دو عورتوں سے، خواہ تین عورتوں سے، خواہ چار سے۔ اس حکم کے مخاطب وہ اولیاء ہیں جن کی تولیت میں یتیموں کا جان و مال ہو۔

اس آیتِ کریمہ سے صاف طور پر معلوم ہوا کہ اگر قسط و عدل کا یقین ہو تو ان اولیاء کو نابالغہ یتیموں سے نکاح کر لینا و کر دینا درست ہے۔ پس باپ کا اپنی نابالغہ کا نکاح کر دینا بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا۔

اس آیت میں یہ شبہہ کرنا صحیح نہیں ہے کہ "الیتامی" سے مراد وہ یتیم عورتیں ہیں جو اب بالغ ہو چکی ہیں، بدو وجہ:

اول اس لیے کہ اولاً شرع میں یتیم کا حقیقتاً اطلاق نابالغ پر ہوتا ہے۔ اور بالغ پر اس کا اطلاق مجازاً ہے۔ پس جب تک معنی حقیقی ممتنع نہ ہو مجازی معنی نہیں لیا جا سکتا ہے۔ وقال شیخ شیخنا العلامۃ الآلوسی فی تفسیرہ روح المعانی: وفی الآیۃ دلیل لجواز نکاح الیتیمۃ وھی الصغیرۃ اذ یقتضی جوازہ الا عند خوف الجور انتھی۔

ثانیاً عام عورتوں سے نکاح کرنے میں عدل نہ ہونے کا خوف ہو تو اس کا حکم اللہ تعالیٰ نے علیحدہ کر کے اسی کے بعد بیان فرمایا ہے۔ بقولہ: فان خفتم ألا تعدلوا فواحدۃ أو ما ملکت أیمانکم - الآیۃ

اس سے معلوم ہوا کہ سابق الذکر حکم صرف ان نابالغہ لڑکیوں کا ہے جن پر شرعاً یتیم کا اطلاق صحیح ہے۔

تیسری دلیل صحتِ نکاحِ نابالغہ کی یہ ہے جو صحیح بخاری و صحیح مسلم میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے۔ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم تزوجھا وھی بنت ست سنین۔

وادخلت علیہ وھی بنت تسع سنین ومکثت عندھا تسعا۔ وفی روایة البخاری: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم خطب عائشة إلی أبی بکر، فقال لہ ابوبکر: إنما أنا أخوك، فقال: أنت أخی فی دین اللہ وکتابہ، وھی لی حلال۔ انتھی

اس روایت سے معلوم ہوا کہ نابالغہ لڑکی کا نکاح اگر باپ کردے تو صحیح ہے۔ اس واقعہ پر یہ شبہہ ہوتا ہے کہ یہ واقعہ مکّہ معظمہ کا ہے اور صحیحین میں ابوہریرہؓ سے مروی ہے۔ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلّم قال: لاتنکح الأیم حتی تستأمر، ولاتنکح حتی تستأذن۔ انتھی۔ اور یہ حدیث مدنی ہے، پس حضرت عائشہ کا واقعہ قبل ورود الأمر بالاستیذان پر محمول ہوگا، اور حدیث نہی علی حالہ باقی رہے گی، کما ذکرہ الإمام الحافظ ابن حجر فی فتح الباری، وتبعہ العلامة الشوکانی فی النیل۔

لیکن یہ احتمال مخدوش ہے، اور حدیث ابوہریرةؓ سے خلاف واقعہ نکاح حضرت عائشہ کے عدمِ صحتِ نکاحِ نابالغہ پر استدلال لانا صحیح نہیں ہے، بدو وجہ:

اول یہ کہ اگرچہ نکاح حضرت عائشہؓ مکہ معظمہ میں ہوا ہے، لیکن مسئلہ مبحوث عنہا یعنی صحتِ نکاح نابالغہ کی تائید سورۂ نساء کی آیت: "فان خفتم ألّا تقسطوا" اور سورۂ طلاق کی آیت: "واللائی یئسن من المحیض" سے ہوتی ہے، اور وہ دونوں سورہ مدنیہ ہیں۔

دوم یہ کہ حدیث ابوہریرة میں اگر "لاتنکح" کا مفہوم عدمِ صحتِ نکاح لیا جائے تو کل نکاح بصورت عدم استئمار اور عدم استیذان کے فاسد و باطل ٹھہرے گا۔ حالانکہ احادیث صحیحہ سے چند واقعات ایسے ثابت ہیں کہ عورتوں کا نکاح ان کے اولیا نے بغیر اذن بلکہ خلاف مرضی ان کے کردیا تھا، اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فاسد و باطل نہیں کیا، بلکہ عورت کو اختیار دیا کہ نکاح باقی رکھے یا فسخ کردے، کما روی أحمد وأبوداؤد وابن ماجہ والدارقطنی عن ابن عباس أن جاریة

بکراً أتت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فذکرت أن أباها زوّجها وهی کارهة، فخیّرها النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ وهذا الحدیث قوی الاسناد لیس فیہ علة قادحة، کما حققته فی عون المعبود شرح سنن أبی داؤد۔ وأخرج ابن ماجہ والنسائی وأحمد عن عبد اللہ بن بریدة عن أبیہ قال: جاءت فتاة إلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقالت: ان أبی زوّجنی ابن أخیہ لیرفع بی خسیسہ، قال: فجعل الأمر الیها، فقالت: قد أجزت ما صنع أبی، ولکن أردت أن أعلم النساء أن لیس إلی الآباء من الامر شیئ۔ انتهی۔ واسناد حدیث ابن ماجہ صحیح، واسناد النسائی حسن۔ وقال الشوکانی فی النیل: اخرجہ ابن ماجہ باسناد رجالہ رجال الصحیح۔ وقال العلامة أحمد بن أبی بکر البوصیری تلمیذ الحافظ ابن حجر فی کتاب زوائد ابن ماجہ علی الکتب الخمسة: اسنادہ صحیح

ان روایاتِ صحیحہ سے ثابت ہوا کہ صرف عدم استمار و عدم استئذان مفسد و مبطلِ نکاح نہیں ہے، بلکہ نکاح صحیح ہو جاتا ہے اور اس کے جواز و فسخ کا اختیار عورت کو ہے۔

چوتھا استدلال صحتِ نکاح نابالغہ پر اس حدیث سے ہے: عن ابن عباسؓ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: الثیب أحق بنفسها من ولیّها، والبکر تستأذن فی نفسها، وإذنها صماتها۔ رواہ مسلم وأصحاب السنن

اس حدیث سے ائمہ مالک و شافعی واحمد ولیث وابن أبی لیلی واسحاق بن راہویہ نے اس امر پر احتجاج کیا ہے کہ باپ بغیر اذن حاصل کیے ہوئے لڑکی کا نکاح کر دے سکتا ہے۔ اور یہ احتجاج نہایت صحیح اور قابلِ تسلیم ہے۔ وان ردّہ العلامة الشوکانی۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ ایک حدیث میں یہ وارد ہے کہ (لا نکاح إلاّ بولیّ) اور ایک روایت میں یوں ہے (ایما امرأة نکحت بغیر اذن ولیّها فنکاحها باطل۔ ۔۔۔ الخ) اور پھر روایت مذکورہ ابن عباس میں یہ لفظ ہے (الثیب أحق بنفسها من

ولیہا، والبکر تستأذن فی نفسہا) پس ان روایات کو جمع کرنے سے دو بات ثابت ہوئیں۔ ایک یہ کہ عورتوں کے نکاح ما نکاح میں ولی کو بھی حق حاصل ہے اور عورت کو بھی حق حاصل ہے۔ نہ عورت بغیر اذن و اطلاع ولی کے اپنا نکاح آپ کر لینے کی مجاز ہے کہ فتنہ و فساد کا دروازہ کھل جاوے اور نہ ولی کو خلاف مرضی اور اجازت عورت کے نکاح کر دینے کا حق ہے کہ ظلم و تعدی کا راستہ جاری ہو جاوے۔ دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ یہ دونوں حق یعنی عورت کا حق اور ولی کا حق ثیب اور بکر میں یکساں اور مساوی نہیں ہے، بلکہ فرق ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ ثیب میں ولی کا حق کم ہے اور خود عورت ثیبہ کا حق زیادہ ہے، یعنی نکاح کا کل معاملہ عورت ثیبہ کے اختیار میں ہے، لیکن ولی کو علم و اطلاع ہو جانا) ضرور ہے، بخلاف بکر کے کہ اس میں ولی کا حق زیادہ ہے، اور عورت بکر کا حق کم ہے، یعنی نکاح کا کل معاملہ ولی کے متعلق ہے، عورت بکر کو صرف علم و اطلاع ہو جانا کافی ہے۔ یہ اس صورت میں ہے کہ عورت اور اس کے ولی کے منشا میں اختلاف نہ ہو۔ اور بصورت اختلاف ولی کو حق جبر نہیں ہے، نہ ثیّب پر، نہ باکرہ پر۔ اور جب باکرہ کے انکاح میں احقیت ولی کو ہے اور اس کا سب معاملہ اس کے ہاتھ میں ہے تو اگر ولی نے عقدِ نکاح بغیر استیذان اس کے کر دیا تو عقد صحیح ہو گیا۔ رہا حکم استیذان اور عورت کو اطلاع اس کی وہ بعد نکاح کے رخصتی کے یا خلوت کے وقت ہو ہی جاوے گی۔ اس وقت اگر وہ ساکت رہی تو نکاح باقی رہے گا، اور اگر انکار کیا تو نکاح فسخ ہو جاوے گا۔ بخلاف ثیّب کے کہ اگر اس نے اپنے اختیار سے نکاح کر لیا۔ اور ولی سے اذن نہیں لیا تو رخصتی یا خلوت کے وقت ممکن ہے کہ ولی کو اس کی اطلاع بھی نہ ہوتی تو اس صورت میں ولی کے اذن کا حکم بالکل مفقود ہو جاوے گا جو انسداد فتنہ کی غرض سے امر ضروری قرار دیا گیا تھا۔

الحاصل ثیّب کو اپنے نکاح کے معاملہ میں ولی سے زیادہ حق ہے، مگر ولی کو علم و اطلاع ہو جانا ضرور ہے۔ اور رہا کرہ کے نکاح میں اس کے ولی کو زیادہ حق ہے کہ دیانتہً سے نکاح کر دینا لڑکی کے حق میں بہتر سمجھے کر دے۔ اور جب بالغہ باکرہ کے نکاح میں

ولی کو زیادہ حق ہے تو نابالغہ کے حق میں ولی کو پورا حق بدرجہ اولی حاصل ہے، مگر یہ ضرور ہے کہ لڑکی اس سے کارہ اور ناخوش نہ ہو اور کراہت وناخوشی کا اعتبار لڑکی کو شعور وعلم واطلاع ہونے کے وقت سے ہے۔ اگر لڑکی وقت نکاح کے بالغہ ہے، اور اسی وقت اس کو علم واطلاع بھی ہوئی تو اسی وقت کی ناراضی وکراہت اس کی قابل اعتبار وسبب فسخ نکاح ہوگی۔ اور وقتِ نکاح اگر وہ نابالغہ ہے تو جب وہ بالغ ہو اور اس کو شعور ہو اور نکاح پر مطلع ہو، اس وقت اس کو اختیار ہوگا کہ نکاح باقی رکھے یا فسخ کردے۔

حضرت ابوہریرہؓ کی روایت مذکورہ بالا (لا تنکح الأیم حتی تستأمر، ولا تنکح البکر حتی تستاذن) سے اگر یہ شبہ کیا جاوے کہ بغیر اذن بکر کے اس کا نکاح صحیح نہیں ہوتا ہے، اور نابالغہ میں صلاحیت اذن کی نہیں ہے، اس لیے تا وقتِ بلوغ اس کا نکاح کر دینا درست نہیں ہے —— تو یہ شبہ صحیح نہیں ہے، کیوں کہ بہت سے واقعات احادیث سے ایسے ثابت ہیں کہ عورت کا نکاح بغیر اذن بلکہ خلاف مرضی اس کے ولی نے کر دیا، اور اس نکاح کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے باطل نہیں فرمایا بلکہ عورت کو نکاح رکھنے اور فسخ کرنے کا اختیار دے دیا، کما مرّ۔

پس مطلب حدیث ابوہریرہؓ کا جو آیتِ قرآن وجملہ روایات کے ملانے سے ظاہر ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ بقائے نکاح اور اس کا نفاذ بغیر امر ایّم کے اور بغیر اذن بکر کے نہیں ہو سکتا ہے۔ تو اگر کسی باکرہ کا نکاح اس کے ولی نے اپنی مرضی سے کسی کے ساتھ کر دیا، اور وقت عقد کے لڑکی کو اس کی اطلاع نہ ہوئی، یا اس سے اجازت نہیں لیا تو وہ عقد صحیح ہو گیا، لیکن اس کے باقی رکھنے اور فسخ کرنے کا اختیار لڑکی کو حاصل ہے۔ پس جب بالغہ باکرہ کا نکاح بغیر اس کے اذن واطلاع کے ولی کر دے اور شرعاً وہ نکاح باطل وفاسد نہیں ہوتا ہے تو نابالغہ کا نکاح ولی کے کر دینے سے بدرجہ اولی فاسد وباطل نہیں ہوگا۔ البتہ بعد بلوغ وعلم نکاح کے فسخ نکاح کا اختیار لڑکی کو ہے، کما ھو مذھب جماعۃ من الأئمۃ، وھو القوی من حیث الدلیل۔ واللہ اعلم بالصواب۔

کتبہ العبد الفقیر الی اللہ تعالی أبو الطیب محمد شمس الحق العظیم آبادی

عفا عنہ وعن آبائہ ۔ وصلی اللہ تعالیٰ علی خیر خلقہ محمد وآلہ واصحابہ اجمعین
وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین ۔

○

(۲) سوال[1]

اموال زکوٰۃ مفروضہ میں سے مدرسۃ العلوم میں دنیا بایں طور کہ نقد روپیہ یا کتب حوالہ مہتممانِ مدرسہ کے کیا جاوے کہ وہ لوگ داخلِ مدرسہ کر کے نفقۂ طلباء و مشاہرۂ مدرسین و دیگر مصارفِ مدرسہ میں صرف کریں، اور وہ کتب درس و تدریس میں رہیں۔ از روئے کتاب اللہ تعالیٰ و سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جائز ہے یا نہیں؟ ائمہ حنفیہ کا اس باب میں کیا مسلک ہے؟

جواب

حسب تصریح فقہائے حنفیہ اموالِ زکوٰۃ میں تملیک شرط ہے، یعنی اس مال کو کسی اہلِ مصرفِ زکوٰۃ کی ملک گردانے، اس لیے بنائے مساجد و تکفین اموات میں اموالِ زکوٰۃ کو صرف کرنے سے عندالاحناف زکوٰۃ ادا نہیں ہوگا۔ ہدایہ میں ہے: "ولا یبنی بہا مسجد ولا یکفن بہا میت، لانعدام التملیک، وھو الرکن، ولا یقضی بہا دین میت، لأن قضاء دین الغیر لا یقتضی التملیک منہ سیما فی المیت" انتہی

اور فتح القدیر شرح الہدایۃ میں ہے "قولہ لانعدام التملیک وھو الرکن، فان اللہ تعالیٰ سماھا صدقۃ، وحقیقۃ الصدقۃ تملیک المال من الفقیر وھذا فی البناء ظاھر، وکذا فی التکفین، لانہ لیس تملیکا للکفن من المیت" انتہی

اور بنایہ شرح ھدایہ للعینی میں ہے "لا یبنی بالزکوٰۃ مسجد، لأن الرکن فی الزکوٰۃ التملیک من الفقیر ولم یوجد، ولا یکفن بہا میت لانعدام

---

[1] مجموعہ فتاوی (قلمی)، زیرِ رقم ۲۶۸ خدابخش لائبریری پٹنہ، ورق ۵/ب - ۱۲/أ

التمليك من الميت وهو الركن، وكذا لا تبنى بها القناطر والسقايات، ولا يحفر بها الآبار، ولا تصرف فى اصلاح الطرقات وسد الثغور و نحو ذلك مما لا يملك فيه " انتهى

اور بحرالرائق میں ہے۔ "ولا تدفع إلى بناء مسجد وتكفين ميت وقضاء دينه وشراء قن يعتق، عدم الجواز لانعدام التمليك الذى هو الركن فى الاربعة، والحيلة فى الجواز فى هذه الاربعة ان يتصدق بمقدار زكاته على فقير ثم يأمره بعد ذلك بالصرف إلى هذه الوجوه، فيكون لصاحب المال ثواب الزكاة وللفقير ثواب هذه القرب فى المحيط. وأشار المصنف الى أنه لو اطعم يتيما بنيتها لا يجزئ به، لعدم التمليك، إلا إذا دفع له الطعام كالكسوة إذا كان يعقل القبض، وإلا فلا۔ انتهى

اور بھی بنایہ شرح الھدایۃ میں ہے "ويجمع فى بيت المال من الأموال أربعة أنواع: نوع منها الصدقات، وهى زكوة السوائم والعشور وما أخذه العاشر من المسلمين الذين يمرون عليه من التجار۔ ونوع آخر ما أخذ من خمس الغنائم والمعادن والركاز۔ وليصرف فى هذين النوعين فى الأصناف التى ذكرها الله فى كتابه، وهو قوله: "انما الصدقات للفقراء ....." الاية وقوله تعالى: "واعلموا أنما غنمتم من شئ ....." الاية، فيصرف اليوم إلى ثلاثة أصناف: اليتامى والمساكين وابن السبيل۔ والنوع الثالث هو الخراج والجزية وما صولح عليه مع بنى نجران من الحلل ومع بنى تغلب من الصدقة المضاعفة وما أخذ العاشر من المستأمن من أهل الحرب وما أخذ من تجار أهل الذمة، تصرف هذه فى عمارة الرباطات والقناطير والجسور وسد الثغور وكرى الأنهار العظام التى لا ملك لأحد فيها كجيحون والفرات، وجله يصرف إلى أرزاق القضاة وأرزاق الولاة المحتسبين والمعلمين والمقاتلة

وأرزاق المقابلة، وليصرف الى رصد الطريق فی دار الإسلام عن اللصوص وقطاع الطريق۔ والنوع الرابع ما أخذ من تركة الميت الذی مات ولم يترك وارثا أو ترك زوجا أو زوجة۔ فيصرف هذا نفقة المرضى فی أدويتهم وعلاجهم وهم فقراء، وكفن الموتى الذين لا مال لهم، نفقة اللقيط وعقل جنايته ونفقة من هو عاجز عن الكسب وليس له من يقضی عليه فی نفقته وما أشبه ذلك۔" انتہی کلامہ مختصراً۔

لیکن یہ مسلک ائمہ احناف کا کہ صدقہ میں تملیک رکن اعظم ہے مضبوط ومدلل بالدلائل القویۃ نہیں ہے۔ بچند وجوہ۔

اوّل یہ کہ ائمہ احناف کے کلام میں خود تعارض ہے۔ ایک جگہ تو اثبات تملیک کرتے ہیں۔ بایں عبارت کہ: ان اللہ تعالیٰ سماھا صدقۃ، وحقیقۃ الصدقۃ تمليك المال من الفقير، یعنی صدقہ کی حقیقت فقیر کو مال کا مالک کر دینا ہے۔ وقالوا: ولا يبنى بها مسجد لانعدام التمليك وهو الركن۔ اور دوسری جگہ ائمہ احناف نے تملیک کی نفی کی ہے، اور قولہ تعالیٰ "انما الصدقات للفقراء" میں جو لام ہے، اور امام شافعی اس کو لام تملیک کہتے ہیں۔ اس کی ائمہ احناف تردید کرتے ہیں اور اس کو لام اختصاص قرار دیتے ہیں۔ عینی شرح ہدایہ میں ہے: (م) ولنا أن الاضافة (ش) أی اضافة الصدقات إليهم (م) لبيان أنهم مصارف (ش) وأن تصير العاقبة لهم (م) لا لإثبات الاستحقاق (ش) لأن المجهول لا يصلح مستحقا، واللام للاختصاص لا للملك كما يقال: الجل للفرس ولا ملك له، وكان المراد اختصاصهم بالصرف إليهم ومعانی اللام ترتقی إلى أكثر من عشرة، ولكن أصلها للاختصاص۔ ولم يذكر الزمخشری فی المفصل غير الاختصاص لعمومه، فقال: اللام للاختصاص، كقولك: المال لزيد، والشرح للهداية۔ واللام فی الاية للاختصاص، يعنی انهم مختصون بالزكاة، ولا تكون لغيرهم، كقولهم: الخلافة لقريش، والسقاية

لبني هاشم، أي لا يوجد ذلك في غيرهم ولا يلزم أن تكون مملوكة لهم، فتكون اللام لبيان محل صرفها۔ وأيضاً الفقراء والمساكين لا يحصون لكثرتهم فكانوا مجهولين، والتمليك من المجهول محال۔

پھر جس شے کی نفی ہے اسی کا اثبات کیا جاتا ہے۔ اور علّامہ عینی نے شرح ہدایہ میں دربارہ رفع اس تناقض کے جو یہ لکھا ہے: ان التمليك ركن لأنه الاصل في دفع الزكاة۔ فان قلت: أنتم جعلتم اللام في الآية للمعاقبة ودعوى التمليك بدلالة اللام، فلم تبق الا دعوى مجردة۔ قلت: معنى جعل اللام للمعاقبة أن المقبوض يصير ملكاً لهم في العاقبة، ثم يحصل لهم الملك بدلالة اللام، فلم تبق دعوى مجردة۔ انتهى

پس اس تقریر کا ضعف اور محض تاویل رکیک ہونا اہل بصیرت پر مخفی نہیں ہے واللہ اعلم

اور تعریف "صدقہ" کی جو شیخ ابن الہمام نے کیا ہے صحیح نہیں ہے۔ بلکہ حقیقت صدقہ کی یہ ہے کہ آدمی اپنے مال کو اللہ تعالیٰ کے واسطے نکالے کہ وہ مال وجوہِ خیر میں صرف کیے جاویں۔ پس جہاں محل تملیک ہوگا۔ وہ تملیک ہوگا، ورنہ بلا تملیک۔ اور اس کے مصارف کی تصریح حق تعالیٰ نے اپنے قول " انما الصدقات للفقراء . . . " الآیۃ میں فرمایا ہے۔ امام راغب نے مفردات القرآن میں لکھا ہے: " والصدقة ما يخرج الإنسان من ماله على وجه القربة كالزكاة " انتهى

دوم یہ کہ بعض صورتوں میں صورتِ تملیک اصلاً نہیں پائی جاتی ہے اور وہ محل مصرف زکوٰۃ قرار دیا گیا۔ چنانچہ عبداللہ بن عباس سے قولہ تعالیٰ (انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل) میں امام بخاری نے اپنی صحیح میں نقل کیا ہے۔ ويذكر عن ابن عباس رضي الله عنهما يعتق من زكاة ماله ويعطي في الحج۔ وقال الحسن: ان اشترى اباه من الزكاة جاز ويعطي في المجاهدين والذي لم يحج، ثم تلا:

إنما الصدقات للفقراء..... الآية

اور فتح الباری میں ہے: وصله أبو عبيد في كتاب الأموال من طريق حسان أبي الأشرس عن مجاهد عنه انه كان لا يرى بأسا أن يعطي الرجل من زكاة ماله في الحج وأن يعتق من الرقبة - أخرجه عن أبي معاوية عن الأعمش عنه - وأخرج عن أبي بكر بن عياش عن الاعمش عن ابي نجيح عن مجاهد عن ابن عباس قال: اعتق من زكاة مالك - وتابع أبا معاوية عبدة بن سليمان رويناه في فوائد يحيى بن معين رواية ابي بكر بن علي المروزي عنه عن عبدة عن الأعمش عن أبي الأشرس ولفظه: كان يخرج زكاته ثم يقول: جهزونا منها إلى الحج - وقال الميموني: قلت لأبي عبد الله: يشتري الرجل من زكاة ماله الرقاب فيعتق ويجعل في ابن السبيل؟ قال: نعم، ابن عباس يقول ذلك ولا أعلم شيئا يدفعه وقال الخلال: أخبرنا أحمد بن هاشم قال قال احمد: كنت أرى أن يعتق من الزكاة، ثم كففت عن ذلك، لأني لم أره يصح - قال حرب: فاحتج عليه بحديث ابن عباس فقال: هو مضطرب - انتهى - وانما وصفه بالاضطراب للاختلاف في اسناده على الاعمش كما ترى ولهذا لم يجزم به البخاري

وقد اختلف السلف في تفسير قوله تعالى "وفي الرقاب" فقيل: المراد شراء الرقبة لتعتق، وهو رواية ابن القاسم عن مالك واختيار أبي عبيد وأبي ثور وقول إسحاق - وإليه مال البخاري وابن المنذر - وقال أبو عبيد: أعلى ما جاء فيه قول ابن عباس وهو أولى بالاتباع وأعلم بالتاويل. وروى ابن وهب عن مالك أنها في المكاتب، وهو قول الشافعي والليث والكوفيين وأكثر أهل العلم، ورجحه الطبراني - وفيه قول ثالث: ان سهم الرقاب يجعل نصفين. نصف لكل مكاتب يدعي الإسلام، ونصف يشتري بها

رقاب من صلى وصام - أخرجه ابن أبي حاتم وابو عبيد في الأموال باسناد صحيح عن الزهري أنه كتب ذلك لعمر بن عبد العزيز۔

اور تفسیر "درمنثور" میں ہے: ابن المنذر عن ابن عباس رضی اللہ عنهما قال: اعتق من زكاة مالك - وأخرج أبو عبيد وابن المنذر عن الحسن انه كان لا يرى بأسا أن يشتري الرجل من زكاة ماله نسمة فيعتقها - وأخرج ابن المنذر وابن أبي حاتم عن عمر بن عبد العزيز قال: سهم الرقاب نصفان نصف لكل مكاتب ممن يدعي الاسلام، النصف الباقي يشتري به رقاب من صلى وصام وقدم إسلامه من ذكر وأنثى لعتقون لله - قال أبو عبيد: ابن عباس أعلى ماجاءنا في هذا الباب، وهو أولى بالاتباع وأعلم بالتاويل، وقد وافقه عليه كثير من أهل العلم۔

اور تفسیر ابن کثیر میں ہے: وأما الرقاب فروى عن الحسن البصري ومقاتل بن حيان وعمر بن عبد العزيز وسعيد بن جبير والنخعي والزهري وابن يزيد أنهم المكاتبون - وروى عن أبي موسى الاشعري نحوه، وهو قول الشافعي والليث رضي الله عنهما - وقال ابن عباس والحسن: لا بأس أن تعتق الرقبة من الزكاة، وهو مذهب أحمد ومالك وإسحاق، أي أن الرقاب أعم من أن يعطى المكاتب أو يشتري رقبة فيعتقها استقلالا۔ انتهى۔

پس "وفي الرقاب" کی ایک صورت عبداللہ بن عباس وحسن بصری وعمر بن عبدالعزیز نے یہ قرار دیا ہے کہ اموالِ زکوٰۃ میں سے لونڈی غلام خرید کرکے ادا کیے جاویں، اور یہی قول مالک، احمد، ابو عبید و دیگر ائمہ کا ہے۔ پس اس صورت میں تملیک للفقرا اصلاً نہیں پائی گئی، بلکہ وہ متصدق خود بنفسہ اس مالِ زکوٰۃ سے متولی و مباشر اس کے شرار کا ہوا، پھر اس کو آزاد کیا۔ اور اس کا بیان صاف طور پر صاحب ہدایہ نے کیا ہے۔ ولا یشتری بہا رقبۃ تعتق خلافاً لمالک حیث ذهب إليه في تأويل

قولہ تعالیٰ "وفی الرقاب"، دلنا أن الإعتاق إسقاط الملك وليس تمليك۔

اور حاشیہ کشاف میں ہے: ان الأصناف الأربعة الأوائل ملاك لما عساہ يدفع إليهم، وإنما يأخذونه ملكاً فكان دخول اللام لائقابهم۔ وأما الاربعة الأواخر فلا يملكون ما يصرف نحوهم، بل ولا يصرف اليهم، ولكن في مصالح تتعلق بهم۔ فالمال الذي يصرف في الرقاب إنما يتناوله السادة والمكاتبون والبائعون، فليس نصيبهم مصروفاً إلى ايديهم حتى يعبّر عن ذلك باللام المشعرة بتملكهم لما يصرف نحوهم، وإنما هم محال لهذا الصرف والمصلحة المتعلقة به۔

اور مؤیدات سے عدم اعتبار التملیک کی وہ روایت ابوہریرہ کی ہے جس کو امام بخاری نے روایت کیا ہے: عن أبي هريرة رضؓ قال: أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بصدقة، فقيل: منع ابن جميل وخالد بن الوليد والعباس بن المطلب، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: ما ينقم ابن جميل إلا أنه كان فقيراً فأغناه الله ورسوله۔ وأما خالد فإنكم تظلمون خالداً قد احتبس أدراعه وأعتده في سبيل الله .... الحديث

فتح الباری میں ہے: وقد استدل بقصة خالد على جواز إخراج مال الزكاة في شراء السلاح وغيره من آلات الحرب والاعانة بها في سبيل الله، بناءً على أنه عليه الصلاة والسلام أجاز لخالد أن يحاسب نفسه بما حبسه فيما يجب عليه

اور عینی شرح البخاری میں ہے: والحديث فيه تجبيس آلات الحرب الثبات وكل ما ينتفع به مع بقاء عينه والخيل والإبل كالأعبد۔ انتهى

سوم یہ کہ قولہ تعالیٰ (وفی سبیل اللہ) بلاشک کہ فرد کامل اس کے غزاۃ ومجاہدین ہیں مگر لفظ (فی سبیل اللہ) کا عام اور کل وجوہ خیر داخل فی سبیل اللہ ہے۔ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تخصیص ساتھ کسی فرد کے نہیں کی ہے، ہاں

بعض بعض افراد کا ذکر احادیث صحیحہ میں آیا ہے، جیسے روایت ابوسعید خدری قال :
قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : لا تحل الصدقة لغنی إلا لخمسة:
لغاز فی سبیل اللہ، او لعامل علیها، أو لغارم .... الحدیث - أخرجه
أبوداود فی الزکاۃ وابن ماجه، وسکت عنه المنذری، وأخرجه فی الموطا
مرسلا -

پس اس حدیث نے "فی سبیل اللہ" کے ایک فرد کو بیان کر دیا کہ وہ غازی مجاہد
فی سبیل اللہ ہے -

اور جیسے روایت ام معقل قالت: کان أبو معقل حاجًّا مع رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم، فلما قدم قالت أم معقل : قد علمت أن علیّ حجة، فانطلقا
یمشیان حتی خلا علیه، فقالت : یا رسول اللہ ان علیّ حجة وان لأبی معقل
بکرا، قال أبو معقل: صدقت جعلته فی سبیل اللہ، فقال رسول اللہ صلی اللہ
علیه وسلم: اعطها فلتحج علیه، فانه فی سبیل اللہ، فأعطاها البکر - الحدیث
أخرجه ابوداود فی الحج -

کہا خطابی نے معالم السنن میں : فیه من الفقه جواز احباس الحیوان،
وفیه انه جعل الحج من السبیل، وقد اختلف الناس فی ذلک، فکان ابن
عباس لا یری بأسا یعطی الرجل من زکاته فی الحج، وروی مثل ذلک عن ابن
عمر - وکان احمد بن حنبل وإسحاق یقولان: یعطی من ذلک فی الحج - وقال
أبوحنیفة وأصحابه وسفیان الثوری والشافعی : لا تصرف الزکاة إلی الحج،
سهم السبیل عندهم الغزاۃ والمجاهدون - انتهی

پس اس حدیث نے "فی سبیل اللہ" کے ایک افراد کو بیان کیا کہ وہ حج بھی
ہے - اور ممکن ہے استدلال اس پر ساتھ حدیث سهل بن أبی حثمہ کے: ان النبی
صلی اللہ علیه وسلم وداه بمائة من أهل الصدقة: یعنی دیة الانصاری
الذی قتل بخیبر - أخرجه الائمة الستة فی کتبهم، واللفظ لأبی داود -

یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے واسطے رفع فتنہ و اصلاح بین الناس کے سہل بن أبی حثمہ انصاری کو سو اونٹ زکوٰۃ مفروضہ میں سے دے دیا۔ پس اب مصارفِ ثمانیہ مذکورہ فی القرآن میں سے کس مصرف میں یہ داخل کیا جائے گا؟ پس امام مالک و شافعی اور ایک جماعت اس کو "غارمین" میں داخل کرتے ہیں، کیونکہ یہ لوگ "غارم" کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ: هو مدين من استدان ليصلح بين الطائفتين في دية أو تسكينا للفتنة، وإن كان غنيا۔ ذكره الزرقاني۔

اور کہا خطابی نے شرح السنن میں: الغارم الغني فهو الرجل يتحمل الحمالة ويدان في المعروف إصلاح ذات البين وله مال أن يقع فيها افتقر فيعطى من الصدقة ما يقضي به دينه، فأما الغارم الذي يدان النفد وهو معسر فلا يدخل في هذا لغني، لأنه من جملة الفقراء أيضا۔ قال الخطابي: يشبه أن النبي صلى الله عليه وسلم إنما أعطاه ذلك من سهم الغارمين على معنى الحمالة في إصلاح ذات البين، لأنه شجر بين الأنصار وبين أهل خيبر في دم القتيل الذي وجد بها منهم، فانه لا مصرف بمال الصدقات في الديات۔

اور ائمہ احناف اس کو "غارمین" میں داخل نہیں کرتے ہیں۔ کیونکہ ان کے نزدیک "غارم" کی وہ تعریف ہے جو ہدایہ میں ہے: والغارم من لزمه دين ولا يملك نصابا فاضلا عن دينه۔ وقال الشافعي: من تحمل غرامة في إصلاح ذات البين وإطفاء النائرة بين القبيلتين۔ انتهى

اور زہری، مجاہد وغیرہما بھی اس کی تعریف میں متفق ہیں احناف کے ساتھ۔ "درمنثور" میں ہے: عن الزهري أنه سئل عن الغارمين، قال: أصحاب الدين۔ وقال مجاهد: من احترق بيته ذهب السيل بماله وأدان على عياله۔ انتهى

اور لغت میں "غریم" قرضدار کو کہتے ہیں۔ مفردات القرآن میں ہے: الغرم

ماینوب الإنسان فی مالہ ضرر لغیر جنایۃ منہ، یقال: غرم کذا غرمًا ومغرمًا۔ والغریم یقال لمن لہ الدین، ولمن علیہ الدین والغارمین و فی سبیل اللہ۔ انتھی

اور بنایہ شرح ھدایہ میں ہے: الغرم ھو من الخسران، وکان الغارم ھو الذی خسر مالہ، والخسران النقصان۔ وقال أبو جعفر البغدادی: الغارم من لزمہ دین وإن کان فی یدہ مال، ولکنہ لا یکفی لأداء الدین، فصار کمن لا مال لہ۔ انتھی

پس حدیث سہل بن ابی حثمہ کو تحت الغارمین داخل کرنے اور فی سبیل اللہ سے خارج کرنے پر کوئی دلیل قوی قائم نہیں ہے سوائے احتمال اور ظن کے، جیسا کہ خطابی نے بلفظ یشبہ ذکر کیا ہے۔ بلکہ ظاہر حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہ داخل تحت فی سبیل اللہ ہے، کیونکہ صلح بین الطائفتین اور تسکین فتنہ رفع القتال اعظم امور خیر میں ہے۔ پس فی سبیل اللہ میں اس کو نہیں داخل کرنے کی دلیل قوی چاہیے۔ اس لیے بعض ائمہ نے سبیل اللہ کو عموم پر رکھا ہے اور سارے امور خیر کو اس میں داخل کیا ہے۔ اور شرطِ تملیک کو باطل کیا ہے۔

تفسیر کبیر میں ہے: وعلم أن ظاھر اللفظ فی قولہ "وفی سبیل اللہ" لا یوجب القصر علی کل الغزاۃ، فلھذا المعنی نقل القفال فی تفسیرہ عن بعض الفقھاء أنھم أجازوا صرف الصدقات إلی جمیع وجوہ الخیر من تکفین الموتی وبناء الحصون وعمارۃ المساجد، لأن قولہ "فی سبیل اللہ" عام فی الکل۔

اور تفسیر خازن میں ہے: وفی سبیل یعنی وفی النفقۃ فی سبیل اللہ، أراد بہ الغزاۃ فلھم سھم من مال الصدقات، فیعطون إذا أرادوا الخروج إلی الغزو وما یستعینون بہ علی أمر الجھاد من النفقۃ والکسوۃ والسلاح والمؤنۃ، فیعطون وإن کانوا أغنیاء، لما تقدم من

حدیث عطاء وابی سعید الخدری۔ ولا یعطی من سہم سبیل اللہ لمن أراد الحج عند أکثر أھل العلم، وقال قوم: یجوز أن یصرف سہم سبیل اللہ الی الحج، یروی ذلک عن ابن عباس، وھو قول الحسن، والیہ ذھب احمد بن حنبل وإسحاق بن راھویہ وقال بعضھم: ان اللفظ عام، فلا یجوز قصرہ علی الغزاۃ فقط، ولھذا أجاز بعض الفقہاء صرف سہم سبیل اللہ إلی جمیع وجوہ الخیر من تکفین الموتی وبناء الجسور والحصون وعمارۃ المساجد وغیر ذلک۔ قال: لأن قولہ "وفی سبیل اللہ" عام فی الکل، فلا یختص بصنف دون غیرہ۔

اور بعض فقہا نے بھی "فی سبیل اللہ" کو عام رکھا ہے۔ بحر الرائق شرح کنز الدقائق میں ہے: قولہ ومنقطع الغزاۃ ھو المراد بقولہ تعالی۔ "وفی سبیل اللہ"، وھو اختیار منہ لقول أبی یوسف۔ وعند محمد منقطع الحاج، وقیل: طلبۃ العلم، واقتصر علیہ فی الفتاوی الظھیریۃ۔ وفسرہ فی البدائع بجمیع القرب، فیدخل فیہ کل من سعی فی طاعۃ اللہ تعالی وسبیل الخیرات إذا کان محتاجا۔

اور تفسیر آلوسی میں ہے۔ وفی سبیل اللہ ارید بذلک عند ابی یوسف منقطعو الغزاۃ وعند محمد منقطعو الحج، وقیل: المراد طلبۃ العلم واقتصر علیہ فی الفتاوی الظھیریۃ، وفسرہ فی البدائع بجمیع القرب، فیدخل فیہ کل سعی فی طاعۃ اللہ تعالی وسبیل الخیرات۔ وقال فی البحر: ولا یخفی أن قید الفقراء لا بد منہ علی وجوہ کلھا۔ انتھی

اور بنایہ شرح الہدایہ میں ہے: وفی المرغینانی: وقیل "وفی سبیل اللہ" طلبۃ العلم۔ انتھی

پس جن لوگوں نے فی سبیل اللہ کو اپنے عموم پر رکھا ہے یعنی سوائے ان مصارف سبعہ مذکورہ اور کل امور خیر کو مراد لیا ہے جس میں رضائے حق تعالی مقصود ہو۔ اور

کسی حدیث مرفوع صحیح یا اثرِ صحابہ کی مخالفت لازم نہیں آوے، کلام اس کا اقرب الی الصواب واوفق الی لفظ القرآن ہے۔ اور کل اصنافِ ثمانیہ میں تملیک کا تحقق نہیں ہے۔ پس شرطِ تملیک لگا کر اور اس کو رکن قرار دے کر بنائے مسجد وغیرہ کو مصرفِ زکوٰۃ قرار نہیں دینا غیر صحیح ہے۔ بلکہ جس طرح مجاہد غازی فی سبیل اللہ کو مالِ زکوٰۃ اس غرض سے دیا جاتا ہے کہ وہ امور متعلق غزوہ میں اس کو صرف کرے اور وہ اس کا محل و مصرف قرار دیا گیا ہے، اور محض اس کی ذاتی منفعت کی غرض سے وہ مال اس کو نہیں دیا جاتا ہے۔ پس اسی طرح مہتمانِ مدارس علوم دینیہ کو اموال زکوٰۃ مفروضہ سے دینا بایں غرض کہ وہ انفاق طلبہ و دیگر مصارفِ مدرسہ میں صرف کریں یا کتب دینیہ خرید کر حوالہ کریں کہ اس میں طلبہ پڑھیں، بلا شک جائز ہو سکتا ہے، اور محل و مصرفِ زکوٰۃ قرار دیا جا سکتا ہے، اور تحت عموم قولہ تعالیٰ "وفی سبیل اللہ" داخل ہو سکتا ہے۔

ایک فائدۂ جلیلہ متعلق اسی مسئلہ کے یہ ہے جو سبل السلام شرح بلوغ المرام میں ہے۔ الغارم تحل لہ الصدقۃ وإن کان غنیا، وکذلک الغازی تحل لہ أن یتجہز من الزکاۃ وإن کان غنیا، لأنہ ساع فی سبیل اللہ۔ قال الشارح: ویلحق بہ من کان قائما بمصلحۃ عامۃ من مصالح المسلمین کالقضاء والإفتاء والتدریس وإن کان غنیا، وأدخل أبو عبیدۃ من کان فیہ مصلحۃ عامۃ فی العاملین، وأشار إلیہ البخاری حیث قال: باب رزق الحاکم والعاملین علیہا، وأراد بالرزق ما یرزقہ الامام من بیت المال ممن یقوم بمصالح المسلمین، کالقضاء والتدریس، فلہ الأخذ من الزکاۃ فیما یقوم بہ مدۃ القیام بالمصلحۃ وإن کان غنیا۔ قال الطبری: انہ ذہب الجمہور إلی جواز أخذ القاضی الأجرۃ علی الحکم، لأنہ یشغلہ الحکم عن القیام بمصالحہ، غیر أن طائفۃ من السلف کرہوا ذلک ولم یحرموہ۔ وقالت طائفۃ: أخذ الرزق علی القضاء

إن كانت جهة الأخذ من الحلال كان جائزا إجماعا، ومن تركه فإنما تركه تورعا۔

وقال الألوسي في تفسيره: ويجوز صرف الزكاة لمن لا تحل له المسألة بعد كونه فقيرا، ولا يخرجه عن الفقر ملك نصب كثيرة غير نامية إذا كانت مستغرقة للحاجة، ولذا قالوا: يجوز للعالم وإن كانت له كتب تساوي نصبا كثيرة إذا كان محتاجا إليها للتدريس ونحوه أخذ الزكاة، بخلاف العامي۔ انتهى والله أعلم بالصواب۔ حرره العاجز أبو الطيب محمد شمس الحق عفي عنه العظيم آبادي۔

(۳) سوال[1]

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلے میں کہ ایک عورت بیوہ ہے اور اپنا نکاح کرانا چاہتی ہے۔ لیکن عورت مذکورہ کا باپ کچھ تو اس وجہ سے کہ حسبِ رواج جہالتِ قدیمہ بیوہ کے نکاح کو بُرا جانتا اور توہین سمجھتا ہے، دوسرے اس وجہ سے کہ وہ خود تو بددین ہے توحید سنت والوں کو وہابی وغیرہ کہتا ہے، اور اس امر پر ہرگز راضی نہیں ہے کہ اس کی دختر ایسے آدمی سے نکاح کرے اور عورت مذکورہ بدعت شرک وغیرہ سے تائب ہو گئی ہے، اور نماز کی پابند ہے، اور یوں چاہتی ہے کہ کسی دین دار آدمی سے نکاح ہو جائے، تو اس صورت میں شریعتِ اسلام یہ اجازت دیتی ہے یا نہیں کہ عورت مذکورہ اپنی قرابت میں کسی اور آدمی کو اپنے نکاح کا ولی بنا کر کسی دین دار شخص سے اپنا نکاح پڑھوا لے، اور باپ کے طور سے اعلانِ عام نہ ہو سکے، اور ایسے جلسے میں نکاح ہو جس میں ایک مرد حاضر ہے جو کہ بیوہ مذکورہ کا داماد بھی اور خالہ کا بیٹا بھی ہے، اور اسی کو عورت نے اپنے نکاح کا ولی بنایا، اور قاضی بھی اور دو عورتیں حاضر ہیں، تو ایسا نکاح شرعاً صحیح ہے یا نہیں؟

جواب

حامداً ومصلیاً إن الحکم إلا للہ۔ معلوم کرنا چاہیے کہ در صورتِ مذکورۂ سوال شریعتِ اسلام اجازت دیتی ہے کہ عورت مذکورہ اپنی قرابت مند سے ایک مردِ صالح اپنے نکاح کا ولی بنا کر کے دین دار شخص سے اپنا نکاح پڑھوا لے۔ اور ایسا نکاح جو سوالِ مذکورہ ہے شرعاً صحیح و سنت ہے۔

تفصیل اس مسئلہ کی یہ ہے: شرطِ اذن الولی فی النکاح میں تین مذہب ہیں:۔

---

[1] مجموعۂ فتاوی (قلمی)، زیر رقم ۲۶۸ خدابخش لائبریری پٹنہ، ورق ۱۲/ا-۱۰/ا نیز دیکھیے فتاوی نذیریہ ۲/۱۵۱-۱۵۵

اوّل مذہب احناف کا۔ مسلک ان کا یہ ہے کہ ولی کی صحتِ نکاح کے لیے شرط نہیں ہے، عورت باکرہ ہو ثیبہ ہو، بلکہ عورت خود اپنا نکاح بلا اذن ولی کے کرسکتی ہے۔ مگر یہ مسلک بالکل ضعیف ہے اور ادلہ صحیحہ اس کے خلاف پر قائم ہیں۔

دوسرا مسلک امام شافعی اور امام احمد و اکثر محدثین ہے کہ اذنِ ولی صحتِ نکاح کے لیے شرط ہے، اور عورت باکرہ ہو یا ثیبہ ہو عورت کو اختیار نہیں کہ بغیر ولایت کے اپنا نکاح کسی سے کرے۔ قال اللہ تبارك وتعالى: وأنكحوا الأيامى منكم۔" پس یہاں پر خطاب ہے اولیاء کو کہ تم بے خاوند والی عورتوں کو نکاح کردو۔

وعن أبي بردة بن أبي موسى عن أبيه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا نكاح إلا بولي۔ رواه الامام أحمد وأصحاب السنن الأربعة، وصححه علي بن المديني وعبد الرحمن بن مهدي والترمذي والبيهقي وغير واحد من الحفاظ۔ ورواه أبو يعلى الموصلي في مسنده عن جابر مرفوعاً، قال الحافظ الضياء: رجاله كلهم ثقات۔ وقال الحاكم: وقد صحت الرواية فيه عن أزواج النبي صلى الله عليه وسلم عائشة وأم سلمة وزينب بن جحش۔ قال: وفي الباب عن علي وابن عباس ثم سرد ثلاثين صحابيا۔ والحديث دل على أنه لا يصح النكاح إلا بولي۔ كذا في سبل السلام شرح بلوغ المرام

مسلک سوم داؤد ظاہری کا ہے کہ عورت ثیبہ کے لیے شرط اذنِ ولی نہیں ہے، بلکہ ثیبہ خود بلا اذن ولی کے نکاح کرسکتی ہے، اور باکرہ کا نکاح بغیر ولایتِ ولی کے جائز نہیں ہے، اور اس کو کچھ اختیار نہیں۔ لحديث ابن عباس رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: الثيب أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأمر، وإذنها سكوتها رواه مسلم۔ وفي لفظ من رواية ابن عباس: ليس للولي مع الثيب أمر، واليتيمة تستامر۔ رواه أبو داود والنسائي، وصححه ابن حبان۔

وقال النووي في شرح مسلم: واختلف العلماء في اشتراط الولي في صحة النكاح، فقال مالك والشافعي: يشترط ولا يصح النكاح إلا بولي في تزويج

البکر دون الثیب ۔ انتہی

اور رحمۃ الأمۃ فی اختلاف الأئمۃ میں ہے : ولا یصح النکاح عند الشافعی وأحمد إلا بولی ذکر، وقال ابوحنیفۃ : للمرأۃ أن تزوج بنفسها وقال داود : ان کانت بکرا لم یصح نکاحها بغیر ولی، وان کانت ثیبا صح انتہی

پس مسلک اوّل تو ضعیف ہے ۔ ومسلک ثانی وثالث کی صحت پر ادلہ قویہ قائم ہیں ۔ ویمیل خاطری الی المسلک الثالث ۔ پس بنا بر اس مسلک ثالث کے اس عورت ثیبہ کو اختیار ہے کہ بغیر اذن اپنے باپ کے جس سے چاہے نکاح کرے ۔ اور بنا بر مسلک ثانی کے بھی وہ عورت کسی کو اپنے نکاح کا ولی بنا کر نکاح کر سکتی ہے ۔ کیونکہ صورت مذکورہ سوال سے ظاہر ہے کہ باپ اس کا فاسق ہے ۔ اور ولی کا عادل ہونا امام شافعی وامام احمد کے نزدیک ضرور ہے ۔ پس فاسق کی ولایت جائز نہیں ہے، بلکہ اس کے باپ کی ولایت دوسری طرف منتقل ہو جائے گی ۔

کتاب مسند الشافعی میں ہے : اخبرنا مسلم بن خالد وسعید عن عبد اللہ بن عثمان بن خثیم عن سعید بن جبیر ومجاهد عن ابن عباس رضی اللہ عنہ قال : لا نکاح إلا بشاهدی عدل وولی مرشد ۔ انتہی

اور مغنی المحتاج شرح المنهاج للشیخ الخطیب الشربینی الشافعی میں ہے : ولا ولایۃ لفاسق علی المذهب، بل تنتقل الولایۃ للأبعد، لحدیث "لا نکاح إلا بولی مرشد" رواہ الشافعی فی مسندہ بسند صحیح ۔ وقال الإمام أحمد : إنہ أصح شیئ فی الباب ۔ ونقل عن الشافعی فی البویطی أنہ قال : المراد بالمرشد فی الحدیث العدل ۔ انتہی

اور کتاب کشاف القناع شرح الاقناع للشیخ منصور بن ادریس الحنبلی میں ہے ۔ ویشترط فی الولی سبعۃ شروط : أحدها حریتہ، والثانی ذکوریتہ، والثالث اتفاق دین، والرابع بلوغ، والخامس عقل، والسادس عدالۃ ولو ظاهرًا وهی عن

ابن عباس: لانکاح إلا بشاهدی عدل وولی مرشد - قال أحمد: أصح شیئ فی هذا قول ابن عباس - وروی عنه مرفوعا: لانکاح إلا بولی وشاهدی عدل، وأیما امرأة أنکحها ولی مسخوط علیه فنکاحها باطل، ولأنها ولایة نظریة فلا یستبد بها الفاسق، ولوکان الولی عدلا ظاهرا فیکفی مستور الحال، لأن اشتراط العدالة ظاهرا وباطنا حرج ومشقة - انتهی

اور ایسا ہی ہے کتاب شرح منتهی الإرادات فی الفقه الحنبلی میں -

وفی سبل السلام: أخرج الطبرانی فی الأوسط باسناد حسن عن ابن عباس بلفظ: لانکاح إلا بولی مرشد أو سلطان - انتهی

اور تلخیص الحبیر میں ہے: حدیث ابن عباس "لانکاح إلا بولی مرشد وشاهدی عدل" أخرجه الشافعی والبیهقی من طریق ابن خثیم عن سعید بن جبیر عنه موقوفا وقال البیهقی بعد أن رواه من طریق آخر عن ابن خثیم بسنده مرفوعا بلفظ: لانکاح إلا باذن ولی مرشد وسلطان - قال: المحفوظ الموقوف - ثم رواه من طریق الثوری عن ابن خثیم به، ومن طریق ابن الفضل عن ابن خثیم بسنده مرفوعا بلفظ: لانکاح إلا بولی وشاهدی عدل، فان انکحها ولی مسخوط علیه فنکاحها باطل - وعدی ضعیف - انتهی

اور رحمة الأمة میں ہے: ولا ولایة للفاسق عند الشافعی وأحمد وقال أبوحنیفه ومالك: الفسق لا یمنع الولایة - انتهی

اور اگر فاسق کی ولایت علی رأی بعض الائمة تسلیم بھی کرلی جاوے تب بھی ولایت اس عورت کی باپ سے منتقل ہو جائے گی، کیونکہ باپ اس عورت کا بباعث فسق اپنے کے عاضل ہے یعنی مانع نکاحِ ثانی سے ہے اور اس کو برا سمجھتا ہے، اور عورت کو ضرورت نکاح کرنے کی ہے، پس اس صورت میں اگر کوئی دوسرا ولی بعید بھی موجود نہ ہو، اگر موجود بھی ہو مگر وہ بھی اجازت نہیں دیتا تو اب وہ عورت ایک مرد دیندار کو اپنا ولی قرار دے کر بہ ولایت اس رجل صالح کے اپنا نکاح کرلے -

عن عائشة رض قالت: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: أیما امرأة نکحت بغیر إذن ولیہا فنکاحہا باطل، فإن اشتجروا فالسلطان ولیّ من لا ولیّ لہا - أخرجہ الأربعة إلا النسائی، وصححہ أبو عوانة وابن حبان والحاکم - کذا فی بلوغ المرام -

وقال فی سبل السلام: قال ابن کثیر: وصححہ یحیی بن معین من الحفاظ - والمراد بالاشتجار منع الأولیاء من العقد علیہا، وھذا ھو العضل وبہ تنتقل إلی السلطان ان عضل الأقرب، قیل: بل تنتقل إلی الأبعد وانتقالہا إلی السلطان مبنی علی منع الأقرب والأبعد - وھو یحتمل أن السلطان ولی من لا ولی لہا لعدمہ، أو لمنعہ ومثلہا غیبة الولی - ثم المراد بالسلطان من إلیہ الأمر - انتہی

اور موطا امام مالک میں ہے: عن سعید بن المسیب انہ قال: قال عمر بن الخطاب لا تنکح المرأة إلا بإذن ولیہا أو ذی الرأی أو السلطان - انتہی

وقال الزرقانی فی شرح الموطا: قال أبو عمر: اختلف أصحابنا فی قول عمر ھذا، فقال بعضہم: کل واحد من ھؤلاء یجوز إنکاحہ إذا أصاب وجہ النکاح من الکفو والصلاح - وقال آخرون: علی الترتیب لا التخییر انتہی -

اور مغنی المحتاج شرح المنہاج میں ہے: أو عدم الولی والحاکم فولت مع خاطبہا أمرہا رجلا مجتہدًا لیزوجہا منہ صح، لأنہ محکّم، والمحکم کالحاکم، وکذا لو ولت عدلًا صح علی المختار وان لم یکن مجتہدا، لشدة الحاجة إلی ذلک - قال فی المہمات: ولا یختص ذلک بفقد الحاکم، بل یجوز مع وجودہ سفرًا وحضرًا بناءً علی الصحیح فی جواز التحکیم - انتہی

اور بھی مغنی المحتاج: وکذا یزوج السلطان إذا عضل النسیب القریب، وإنما یحصل العضل من الولی إذا دعت بالغة عاقلة إلی کفو، وامتنع الولی

من تزویجہ، لأنہ إنما یجب علیہ تزویجھا من کفوء۔ انتھی

اور کشاف القناع میں ہے: فان عدم الولی مطلقًا ان لم یوجد أحدٌ أو عضل ولیھا ولم یوجد غیرہ زوجھا ذو سلطان فی ذلك المکان، کوالی البلد أو کبیرہ أو أمیر القافلۃ ونحوہ، لأن لہ سلطۃ۔ فان تعذر ذو سلطان فی ذلك المکان زوجھا عدل باذنھا۔ انتھی

اور شرح منتھی الإرادات میں ہے: فان عدم الکل أی عصبۃ النسب والولاء والسلطان ونائبہ من المحل الذی بہ الحرۃ زوجھا ذو سلطان فی مکانھا، کعضل أولیائھا عدم امام ونائبہ فی مکانہ۔ والعضل الامتناع من تزویجھا۔ واشتراط الولی فی ھذہ الحال یمنع النکاح بالکلیۃ۔ انتھی کلامہ

اور رحمۃ الامۃ میں ہے: فان کانت المرأۃ فی موضع لیس فیہ حاکم ولا ولی فوجھان: أحدھما تزوج نفسھا، والثانی أنھا تردّ أمرھا إلی رجل من المسلمین یزوجھا۔ انتھی

اب رہا یہ امر کہ نکاح میں شہادت عورت کی جائز ہے یا نہیں؟ اور ایک و دو عورت اس کے لیے کافی ہیں یا نہیں؟ پس شافعی و امام احمد کے نزدیک شہادت عورتوں کی نکاح میں جائز نہیں ہے۔

کشاف القناع فی فقہ الحنابلۃ میں ہے: الشرط الرابع الشھادۃ علی النکاح فلا ینعقد النکاح إلا بشاھدین مسلمین عدلین ذکرین، لما روی ابو عبید فی الاموال عن الزھری أنہ قال: مضت السنۃ أن لا یجوز شھادۃ النساء فی الحدود ولا فی النکاح ولا فی الطلاق۔ انتھی

و تلخیص الحبیر میں ہے: حدیث الزھری "مضت السنۃ من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والخلیفتین من بعدہ أن لا تقبل شھادۃ النساء فی الحدود" رواہ عن مالك عن عقیل عن الزھری بھذا، وزاد: "ولا فی النکاح ولا

فی الطلاق" ولا یصح عن مالک۔ ورواہ أبو یوسف فی کتاب الخراج عن الحجاج عن الزہری بہ۔ ومن ھذا الوجہ أخرجہ ابن أبی شیبۃ عن حفص بن غیاث عن حجاج بہ۔ انتہی

وأخرج ابن ابی شیبۃ: نا عیسی بن یونس عن الأوزاعی عن الزہری مضت السنۃ بأنہ یجوز شہادۃ النساء فیما لا یطلع علیہ غیرھن۔

ورواہ عبد الرزاق عن ابن جریج عن ابن شہاب قال: مضت السنۃ أن تجوز شہادۃ النساء فیما لا یطلع علیہ غیرھن من ولادات النساء وعیوبہن۔ انتہی

وھکذا فی نصب الرایۃ فی تخریج أحادیث الہدایۃ للزیلعی، والدرایۃ للحافظ ابن حجر رحمہ اللہ۔

مگر یہ روایت زہری مرسل ہے، قابلِ حجت نہیں۔ اور لفظ "ولا فی النکاح ولا فی الطلاق" کا من طریق مالک محفوظ نہیں ہے۔ اور حجاج بن ارطاۃ راوی مدلّس ہے، بلکہ کتاب الخراج لابی یوسف القاضی ومصنّف ابن ابی شیبۃ وعبد الرزاق میں جملہ "ولا فی النکاح" کا نہیں ہے۔

وأخرج الامام الشافعی فی مسندہ: أخبرنا الثقۃ عن ابن جریج عن عبد الرزاق بن القاسم عن ابیہ قال: کانت عائشۃ رض یخطب إلیہا المرأۃ من أھلہا فتشہد، فاذا بقیت عقدۃ النکاح قالت لبعض أھلہا: زوّج، فان المرأۃ لا تلی عقدۃ النکاح۔ انتہی

اس روایت میں امام شافعی کے شیخ کا نام مذکور نہیں ہے، پس علی قاعدۃ المحدثین سند اس کی صحیح نہیں ہوئی۔ اور قطع نظر حکم عام قرآن شریف کی تخصیص کے لیے حدیث صحیح مرفوع چاہیے، نہ اثر موقوف صحابہ

اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک عورت کی شہادت نکاح میں جائز ہے، پس ایک مرد دو عورت کی گواہی نکاح میں درست ہوگی۔ اور یہ مسلک از روئے دلیل

کے قوی ہے۔ قال اللہ تبارک وتعالیٰ: "فاستشہدوا شہیدین من رجالکم فان لم یکونا رجلین فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشہداء"
اور صحیح بخاری وغیرہ میں ہے: عن أبی سعید قال: قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم أ لیس شہادۃ المرأۃ مثل نصف شہادۃ الرجل؟ قلت: بلی، قال: فذلک من نقصان عقلہا۔
پس آیۂ کریمہ وحدیث صحیح سے ثابت ہوا کہ دو عورتوں کی شہادت قائم مقام ایک شہادت کے ہے۔ پس یہ حکم عام جمیع احکام شرعی میں جاری ہوگا۔ من غیر تخصیص فی فرد دون فرد۔ اور اس عام کی تخصیص کے لیے صریح سنّت مرفوع چاہیے۔
اور وہ جو روایت مسند امام شافعی کی ہے: اخبرنا مالک عن ابن الزبیر قال: أتی عمرؓ بنکاح لم یشہد علیہ إلّا رجل وامرأۃ، فقال: ھذا نکاح السر أجیزہ؟! انتہی
پس یہ انکار حضرت عمرؓ کا اس سبب سے ہوا کہ اس نکاح کا گواہ صرف ایک مرد تھا اور ایک عورت تھی، حالانکہ اگر ایک مرد موجود تھا تو پھر بجائے دوسرے مرد کے دو عورتوں کا ہونا تھا۔
اور ہدایہ میں ہے: ولا ینعقد نکاح المسلمین إلا بحضور شاہدین حرین عاقلین بالغین مسلمین، رجلین أو رجل وامرأتین۔ ولا یشترط وصف الذکورۃ، حتی ینعقد بحضور رجل وامرأتین۔ وفیہ خلاف الشافعی۔ انتہی
پس حاصل کلام یہ ہے کہ اگر اس عورت کا باپ بلا وجہ شرعی باعثِ فسق اپنے اس عورت کو نکاح سے روکتا ہے اور مانع از نکاح ہے، اور وہ عورت خواہشمند نکاح کرنے کی ہے، اور دوسرا ولی بعید بھی اس کا نہیں ہے، اور اگر ہے تو وہ بھی مانع از نکاح ہے، تو اس صورت میں مطابق مذہب ائمہ کرام کے وہ عورت اپنے نکاح کا ولی بنا کر نکاح کرے، وہ نکاح صحیح ہوگا۔ اور بنا بر مذہب صحیح اور دلیلِ قوی کے دو

عورت اور ایک مرد کی گواہی کافی ہوگی۔ مگر خروجاً عن الخلاف اگر دو مرد کو گواہ مقرر کرے تو بہتر ہے۔

واللہ أعلم بالصواب، وإلیہ المرجع والمآب۔ وصلی اللہ تعالی علی خیر خلقہ محمد وآلہ وأصحابہ أجمعین۔ وآخر دعوانا أن الحمد للہ رب العالمین۔ حررہ العبد الضعیف الفقیر الحقیر أبو الطیب محمد شمس الحق العظیم آبادی، عفا اللہ عنہ وعن آبائہ وأشیاخہ، وستر عیوبہم ورحم علیہم ورضی عنہم۔ آمین

○

(۴) بسم اللہ الرحمن الرحیم[1]

الحمد للہ وکفی، وسلام علی عبادہ الذین اصطفی۔ أما بعد از فقیر حقیر محمد شمس الحق عفی عنہ بخدمت شریف مولوی انوار الحق صاحب مدرس مدرسہ انوار العلوم ڈاکخانہ توانگر ضلع بلیا بعد سلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

واضح ہو آپ نے تحریر فرمایا ہے آپ نے حاشیہ دارقطنی میں ایک مضمون تحریر فرمایا ہے اس کی تحقیق مطلوب ہے۔ براہ نوازش جواب مدلل روانہ فرمائیے۔ کتاب التعلیق المغنی ص ۴۷۹ میں بعد نقل روایت ابوداؤد جس میں ابورکانہ کا قصہ ہے، آپ نے لکھا ہے "وھذا حدیث جید الاسناد" اس کے بعد یہ بھی لکھا ہے:

"والقصۃ معروفۃ ومحفوظۃ وقد تابعہ علیہا داؤد بن الحصین، وھذا ایدل علی أنہ حفظہا"

اس کے متعلق یہ امور جواب طلب ہیں:۔

نمبر ۱۔ طارق ابورکانہ ہیں یا رکانہ؟

نمبر ۲۔ ابورکانہ کا صحیح ترجمہ کیا ہے؟ اور یہ کس سنہ میں اسلام لائے؟

نمبر ۳۔ داؤد بن الحصین نے کس روایت میں متابعت کی ہے؟

نمبر ۴۔ باوجود اس کے کہ اس حدیث میں بعض راوی مجہول واقع ہیں جیسا کہ خود آپ نے اسی صفحہ مذکورہ میں لکھا ہے، وہ روایت جید الاسناد کس اصول سے قرار دی گئی ہے؟)

---

[1] یہ خط جو چند سوالات اور ان کے جواب پر مشتمل ہے، مجموعۂ فتاوی (قلمی)، زیر رقم ۲۶۸ خدا بخش لائبریری پٹنہ، ورق ۱۸/أ۔ ۱۹/ب سے ماخوذ ہے۔

پس جوابِ سوالِ اوّل یہ ہے کہ: میرے علم وتحقیق میں طالق رکانہ ہے، نہ ابورکانہ۔ اگرچہ سنن ابی داؤد میں جو روایت فی باب نسخ المراجعة بعد التطلیقات الثلاث، من طریق عبد الرزاق عن ابن جریج عن بعض بنی أبی رافع عن عکرمة مذکور ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ طالق ابورکانہ ہے۔ مگر یہ بعض رواۃ کا وہم ہے۔ اور صحیح یہ ہے کہ طالق رکانہ ہے نہ ابورکانہ۔ چنانچہ اسی حدیث کے تحت میں ابوداؤد کی یہ عبارت ہے۔

قال ابوداؤد: وحدیث نافع بن عجیر وعبد اللہ بن علی بن یزید بن رکانة عن أبیه عن جدہ "أن رکانة طلق امرأته البتة فردھا النبی صلی اللہ علیه وسلم" أصح لأنھم ولد الرجل، وأھله أعلم به أن رکانة إنما طلق امرأته۔ انتھی کلامه

اور پھر سنن ابی داؤد باب البتة کی، جو من طریق الشافعی ہے، یہ عبارت ہے: "حدثنا محمد بن ادریس الشافعی حدثنی عمی محمد بن علی بن شافع عن عبید اللہ بن علی بن السائب عن نافع بن عجیر بن عبد یزید بن رکانة أن رکانة بن عبد یزید طلق امرأته... الحدیث

ومن طریق الزبیر بن سعید عن عبد اللہ بن علی بن یزید بن رکانة عن أبیه عن جدہ أنه طلّق امرأته... الحدیث انتھی

وفی سنن الترمذی من طریق الزبیر بن سعید عن عبد اللہ بن یزید بن رکانة عن ابیه عن جدہ قال: قلت: یا رسول اللہ إنی طلقت امرأتی البتة، فقال: ما أردت بھا؟ قال: واحدة، فذکر الحدیث

اور امام احمد بن حنبل وابویعلی الموصلی نے من طریق محمد بن اسحاق عن داؤد بن الحصین عن عکرمة عن ابن عباس روایت کیا ہے، اس میں بھی رکانہ ہے۔ وھکذا عبارته: عن ابن عباس قال طلق رکانة بن عبد یزید أخو بنی المطلب امرأته۔ انتھی۔

اور ہم نے عون المعبود شرح سنن ابی داؤد جلد رابع ص۱۵۵ میں یوں لکھا ہے

ثم ليعلم أن في حديث ابن جريج ذكر تطليق أبي ركانة لا تطليق ركانة: لكن عندي أنه وقع الوهم فيه من بعض الرواة۔ والصحيح ما في رواية عبد الله بن علي بن يزيد من أن المطلق إنما هو ركانة وضمن لفظ أن أبا داؤد لأجل هذا قال: وهذا اصح من حديث ابن جريج أن ركانة طلق امرأته، فقال: إن ركانة طلق، ولم يقل: أن أبا ركانة طلق، مع أن الحديث الذي رواه ابو داؤد من طريق ابن جريج وقع فيه لفظ "ابي ركانة" وقد أخرج الامام أحمد هذا الحديث في مسنده، وليس فيه ذكر أبي ركانة، بل فيه ذكر ركانة وإليه نسب التطليق۔ فحديث أحمد هذا يدل دلالة واضحة على أنه قد وقع الوهم في حديث أبي داؤد من بعض الرواة۔ والله اعلم

جواب سوال دوم یہ ہے کہ ابو رکانہ چونکہ وہم راوی ہے اس لیے اس کا وجود نہیں ہے اور کتاب "الاستيعاب" للحافظ ابن عبد البر و"أسد الغابة" للحافظ ابن الأثير و"تجريد أسماء الصحابة" للحافظ الذهبي و"الاصابة" للحافظ ابن حجر رحمہما اللہ تعالیٰ میں ابو رکانہ یا عبد یزید بن رکانہ کا ترجمہ مذکور نہیں ہے۔ البتہ رکانہ بن عبد یزید جو صحیح ہے، ان کا ترجمہ موجود ہے۔ قال الحافظ في الاصابة: ركانة بن عبد يزيد بن هاشم المطلبي۔ اسلم ركانة في الفتح۔ وفي الترمذي من طريق الزبير بن سعيد عن عبد الله بن يزيد بن ركانة عن ابيه عن جده قال: قلت: يا رسول الله إني طلقت امرأتي البتة۔ فقال: ما أردت بها؟ قال: واحدة۔ وفي اسناده اختلاف۔ وروى عنه نافع بن عجير وابن ابنه علي بن يزيد بن ركانة۔ مات بالمدينة في خلافة معاوية، وقيل في خلافة عثمان۔ انتهى مختصرا

جواب سوال سوم یہ ہے کہ روایت داؤد بن الحصین کی مسند امام احمد میں ہے، وھذا لفظہ: حدثنا سعد بن ابراهيم حدثنا ابی عن محمد بن اسحاق قال: حدثنی داؤد بن الحصین عن عكرمة مولى ابن عباس عن ابن عباس قال: طلق ركانة بن عبد يزيد أخو المطلب امرأته ثلاثا فی مجلس واحد فحزن عليها حزنا شديدا، فسأله رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف طلقتها ؟ فقال: طلقتها ثلاثا فی مجلس واحد، قال: فإنما تلك واحدة، فارجعها إن شئت - قال: فراجعها. قال: وكان ابن عباس يرى أن الطلاق عند كل طهر

قال الحافظ ابن القيم: ورواه الحافظ ابو عبد الله محمد بن عبد الواحد المقدسی فی مختاراته التی هی أصح من صحيح الحاكم، فان قيل: حديث ابن جريج فيه مجهول، وهو بعض بنی رافع، والمجهول لا تقوم به الحجة فالجواب من ثلاثة أوجه

أحدها: أن الامام أحمد أخرج من طريق محمد بن اسحاق حدثنی داؤد بن الحصین عن عكرمة عن ابن عباس قال طلق ركانة امرأته فذكر الحديث

والثانی: أن هذا المجهول هو من التابعين من أبناء موالی النبی صلى الله عليه وسلم، ولم يكن الكذب مشهورا فيهم، والقصة معروفة محفوظة، وقد تابعه عليها داؤد بن الحصين - وهذا يدل على أنه حفظها -

الثالث ان روايته لم يعتمد عليها وحدها، فقد ذكرنا رواية داؤد بن الحصين وحديث أبی الصهباء الذی عند مسلم وغيره - فهب أن وجود روايته وعدمها سواء ففی حديث داؤد كفاية - وقد زالت تهمة تدليس ابن اسحاق بقوله حدثنی - انتهى كلامه مختصرا

پس حدیث داؤد بن الحصین کی متابع ہے حدیث ابن جریج کی۔ کیونکہ قصہ رکانہ جس میں طلاق ثلاثہ واقع ہے، روایت کیا ہے ابن جریج نے عن بعض بنی رافع عن عکرمۃ عن ابن عباس کما أخرجہ ابو داؤد۔ اور روایت کیا ہے داؤد بن الحصین نے عن عکرمۃ عن ابن عباس کما أخرجہ أحمد بن حنبل وغیرہ اور متابعت تامہ اور متابعت قاصرہ دونوں معتبر ہیں اصول حدیث میں۔

جواب سوال رابع کا یہ ہے کہ سنن ابی داؤد میں حدیث ابن عباس جو باین اسناد مروی ہے: حدثنا أحمد بن صالح نا عبد الرزاق نا ابن جریج أخبرنی بعض بنی ابی رافع مولی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن عکرمۃ عن ابن عباس اس کے کل رواۃ ثقہ ہیں اور معروفین سے ہیں۔ سوائے شیخ ابن جریج کے، کہ وہ مجہول ہے۔ پس تعلیق مغنی میں استثنار موجود ہے۔ عبارت اس کی یہ ہے۔

وهذا حديث جيد الاسناد، غير أن بعض بنى ابى رافع لم يعرف انتهى

ہاں "بنی ابی رافع" سے نفی صدورِ کذب کی گئی ہے۔ مگر اس سے جہالتِ راوی رفع نہیں ہو سکتی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

حررہ الفقیر الحقیر ابو الطیب محمد شمس الحق العظیم آبادی عفی عنہ فی شعبان ۱۳۲۶ھ

(۵) سوال[1]

اگر ہندہ کا باپ ہندہ کو اپنے شوہر سے باز رکھے تو وہ شرعاً مجرم ہے یا نہیں؟

جواب

إن الحکم إلا للہ۔ ہندہ کے باپ کو کوئی حق نہیں ہے کہ ہندہ کو اس کے شوہر کے پاس جانے سے روکے۔ کیونکہ بعد النکاح باپ کا کچھ زور ہندہ پر نہیں ہے بلکہ سارا اختیار و زور ہندہ پر اس کے شوہر کا ہے۔ اور باپ ہندہ کا ہندہ کو شوہر کے پاس جانے سے بلا وجہ شرعی کے روکے یا منع کرے تو بیشک ہندہ کا باپ گنہگار ہوگا، اور عند اللہ تعالی اس پر مواخذہ ہوگا، کیونکہ ہندہ پر تابعداری زوج کی فرض ہے اور تابعداری باپ کی فرض نہیں ہے۔ پس ہندہ کیوں کر مخالفت اپنے شوہر کی کر سکتی ہے؟

اخرج البخاری ومسلم عن ابن عمرؓ قال: سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: کلکم راع ومسئول عن رعیتہ، وفیہ: والمرأۃ راعیۃ فی بیت زوجہا ومسئولۃ عن رعیتہا۔

وأخرج البزار باسناد حسن عن عائشۃ ؓ قالت: سألت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أی الناس أعظم حقا علی المرأۃ؟ قال: زوجہا، قلت: فأی الناس أعظم حقا علی الرجال؟ قال: أمہ۔ ورواہ الحاکم أیضا۔

وأخرج احمد فی مسندہ باسناد حسن عن عبد الرحمٰن بن عوف قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: إذا صلت المرأۃ خمسہا وصامت شہرہا وحفظت فرجہا وأطاعت زوجہا قیل لہا ادخلی الجنۃ من أی أبواب الجنۃ شئت۔ ورواہ ایضاً ابن حبان فی صحیحہ عن أبی ہریرۃ مثلہ۔

---

[1] مجموعہ فتاوی (قلمی) زیر رقم ۲۶۸ خدا بخش لائبریری پٹنہ، ورق ۱۹/ب۔ ۲۰/م

قال الغزالی فی احیاء العلوم تحت ھذا الحدیث: وقولہ "وأطاعت زوجہا دخلت جنۃ ربہا" فاضاف النبی صلعم طاعۃ الزوج إلی مبانی الاسلام۔ انتہی

واخرج البزار باسناد جید وابن حبان فی صحیحہ عن أبی سعید الخدری قال: أتی رجل بابنتہ إلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال: إن ابنتی ھذہ ابت أن تتزوج، فقال لہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: أطیعی أباک، فقالت: والذی بعثک بالحق لا أتزوج حتی تخبرنی ما حق الزوج علی زوجۃ؟ قال حق الزوج علی زوجتہ لو کانت بہ قرحۃ فلحستہا اوا نتثر منخزاہ صدیدا او دما ثم ابتلعتہ ما أدّت حقہ، قالت: والذی بعثک بالحق لا اتزوج ابدا، فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: لاتنکحوھن إلا باذنہن۔

وأخرج الحاکم وقال صحیح الإسناد عن معاذ بن جبل عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: لا یحل لامرأۃ تؤمن باللہ أن تاذن فی بیت زوجہا وھو کارہ ولا تخرج وھو کارہ ولا تطیع فیہ أحدا

وأخرج الطبرانی باسناد جید عن زید بن أرقم قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: المرأۃ لا تؤدی حق اللہ حتی تؤدی حق زوجہا کلہ لوسألہا وھی علی ظہر قتب لم تمنعہ نفسہا۔

وفی حدیث الصحیحین من حدیث ابن عباس مرفوعا قال صلی اللہ علیہ وسلم: اطلعت فی النار فاذا أکثر أھلہا النساء، فقلن: لم یا رسول اللہ؟ قال یکثرن اللعن ویکفرن العشیر۔ انتہی

وفی قوت القلوب لأبی الطالب المکی وإحیاء العلوم للغزالی ما نصہ: وکان رجل قد خرج إلی سفر وعہد إلی امرأتہ أن لا تنزل من العلو إلی السفل، وکان أبوھا فی الأسفل فمرض فارسلت المرأۃ إلی رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم تستاذن فی النزول إلی أبیها، فقال صلی اللہ علیہ وسلم: أطیعی زوجك فماتت فاستأمرته، فقال أطیعی زوجك، فدفن أبوها فأرسل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إلیها یخبرها ان اللہ قد غفر لأبیها بطاعتها لزوجها۔ انتهی

قال الحافظ العراقی فی تخریج أحادیث الإحیاء: رواه الطبرانی فی الأوسط من حدیث أنس بسند ضعیف إلا أنه قال "غفر لابیها" انتهی

کلامه

پس جب ہندہ کے باپ نے ہندہ کو اس کے شوہر کے پاس جانے سے روکا اور منع کیا۔ اور ہندہ کا شوہر اس امر سے بیزار رہے تو ہندہ کا باپ مناع للخیر ہوا، اور ہندہ جو بسبب عدم اطاعت زوج اپنے کے مستحق غضب الٰہی کی ہوگی، اس کا باعث ہندہ کا باپ ہوا۔ پس اب ہندہ کا باپ یقینی عاصی و مرتکب کبیرہ کا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

حررہ العبد العاجز ابو الطیب محمد شمس الحق العظیم آبادی عفی عنہ

سوال (۶)[1]

حضرت علی رضی اللہ عنہ کی بحالت رکوع جو تصدق انگشتری کی روایت ابوذر ر
کتب قوم میں مسطور ہے، اس کی بابت حافظ ابن حجر عسقلانی الکاف الشاف فی
تخریج احادیث الکشاف میں لکھا ہے کہ "إسناده ساقط" اگرچہ کتاب مذکور میں
اس کی سند مذکور نہیں ہے، مگر ثعلبی نے اپنی تفسیر میں سورۂ مائدہ میں آیۂ کریمہ۔
"إنما ولیکم اللہ"، کی تفسیر میں سند اس طرح لکھی ہے۔ یحیی بن عبد الحمید الحمانی
عن قیس بن الربیع عن الأعمش عن عبایۃ بن ربعی عن ابن عباس عن ابی
ذر۔ دریافت طلب یہ ہے کہ یہ سند کس وجہ سے ساقط ہے؟ کیا درمیان کا کوئی راوی
ساقط ہوگیا ہے یا اور کچھ معنیٰ "ساقط" کے ہیں؛ اور عبایۃ بن ربعی کی روایت ابن
عباس سے صحیح ہے یا نہیں؟ اور کتب احادیث میں ہے یا نہیں؟ اور کیا ان کا ترجمہ ہے؟
بحوالہ کتب جواب تحریر فرمایئے۔

جواب

بیشک یہ روایت تصدق انگشتری کی بہت سی کتابوں میں مذکور ہے، لیکن یہ روایت
مرفوعاً سند صحیح سے مروی نہیں ہے، بلکہ ضعیف الاسناد ہے۔ اسی واسطے حافظ ابن حجر نے
اس حدیث کے بارے میں "ساقط" لکھا ہے، اور "ساقط" سے مراد حافظ ابن حجر کی یہ
نہیں ہے کہ اس سند میں کوئی راوی ساقط ہے، بلکہ مراد یہ ہے کہ سند اس حدیث کی ضعیف
اور ساقط الاعتبار ہے۔ اور "ساقط" کا اطلاق رواۃ ضعفا پر بھی ہوا کرتا ہے۔ حافظ
ذہبی نے مقدمۃ میزان الاعتدال میں لکھا ہے: وأردی عبارات الجرح
دجال کذاب أو وضاع، ثم متہم بالکذب، ثم متروک وذاہب الحدیث

---

[1] مجموعہ فتاویٰ، قلمی، زیر رقم ۲۶۸ خدابخش لائبریری پٹنہ، ورق ۲۰/ب - ۲۱/الف

وهالك وساقط، ثم واهٍ بمرة۔ انتهى مختصراً۔

اور عبایہ بن ربعی جن سے اعمش روایت کرتے ہیں وہ بہت ضعیف ہے۔ حافظ ذہبی نے میزان الاعتدال میں لکھا ہے: عباية بن ربعي من غلاة الشيعة۔ وقال العلاء بن المبارك: سمعت أبا بكر بن عياش يقول للأعمش: أنت حين تحدث عن موسى عن عباية ..... فذكره، فقال: والله ما رويته إلا على وجه الاستهزاء۔ انتهى

اور علامہ جلال الدین سیوطی نے ذیل اللآلی کے کتاب المناقب میں ایک سند نقل کیا ہے اس طور سے: حدثنا قيس بن الربيع عن الأعمش عن عباية بن ربعي عن أبي أيوب الأنصاري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لفاطمة رضي الله عنها ..... الحديث، ثم قال السيوطي: وقيس بن الربيع لا يحتج به۔ وعباية بن ربعي، قال العقيلي: شيعي غالٍ ملحد

اور میزان الاعتدال میں ہے: قيس بن الربيع الأسدي الكوفي، قيل لأحمد: ولم تركوا حديثه؟ قال: كان يتشيع، وكان كثيراً لخطأ۔ انتهى مختصراً

حاصل یہ کہ گو قیس بن الربیع مختلف الاحتجاج ہے مگر عبایہ بن ربعی متفق علی ضعفہ ہے۔ اس لیے روایت قيس بن الربيع عن الاعمش عن عباية بن ربعي ساقط الاعتبار ہے۔

اور کتاب أسباب النزول للإمام أبي الحسن الواحدي میں یہ روایت دوسری سند سے مروی ہے، وعبارته هكذا: أخبرنا أبو بكر التميمي قال أخبرنا عبد الله بن محمد بن جعفر قال حدثنا الحسين بن محمد عن أبي هريرة قال حدثنا عبد الله بن عبد الوهاب قال حدثنا محمد الأسود عن محمد بن مروان عن محمد السائب عن أبي صالح عن ابن عباس ..... فذكر الحديث، وفي آخره: قال: ثم إن النبي صلى الله عليه وسلم خرج

إلى المسجد والناس بين قائم وراكع، فنظر سائلاً فقال: هل أعطاك أحد شيئاً؟ قال: نعم، خاتم من ذهب، قال: من أعطاكه؟ قال: ذلك القائم، وأومأ بيده إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه، فقال: على أي حال أعطاك؟ قال: أعطاني وهو راكع، فكبر النبي صلى الله عليه وسلم، ثم قرأ "ومن يتولى الله والرسول والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون"۔

لیکن یہ سند بھی مخدوش ہے۔ محمد بن مروان السدّی اور محمد بن السائب الکلبی ضعفاء میں ہیں۔ علامہ جلال الدین سیوطی نے کتاب الاتقان فی معرفۃ علوم القرآن، النوع الثمانون فی طبقات المفسرین میں لکھا ہے:

ومن جيد الطرق عن ابن عباس: طريق قيس عن عطاء بن السائب عن سعيد بن جبير عن ابن عباس۔ وهذه الطريق صحيحة على شرط الشيخين. وأوهى طرقه طريق الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس، فإذا انضم إلى ذلك رواية محمد بن مروان السدّي الصغير فهي سلسلة الكذب۔ وكثيرا ما يخرج منها الثعلبي والواحدي۔ انتهى

اور میزان الاعتدال میں ہے: محمد بن مروان السدی الصغیر، ترکوه، واتهمه بعضهم بالكذب، وهو صاحب الكلبي، قال البخاري: سكتوا عنه۔ انتهى

اور میزان الاعتدال میں محمد بن السائب الکلبی کے ترجمہ میں لکھا ہے: تركه يحيى وابن مهدي، ثم قال البخاري: قال علي: حدثنا يحيى عن سفيان قال لي الكلبي: كلما حدثتك عن أبي صالح فهو كذب۔ انتهى

اور تفسیر ابن جریر طبری میں ہے: حدثنا محمد بن الحسين حدثنا أحمد بن المفضل ثنا أسباط عن السدي قال: ثم أخبرهم من يتولاهم، فقال: "إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة

ويؤتون الزكاة وهم راكعون: هؤلاء جميعا المؤمنين، ولكن علي بن أبي طالب مرّ به سائل وهو راكع في المسجد فأعطاه خاتمه۔

حدثنا هناد بن السري قال حدثنا عبد الله بن عبد الملك عن أبي جعفر قال: سألته عن هذه الآية "إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون"، قلنا: من الذين آمنوا؟ قال: الذين آمنوا، قلنا: بلغنا أنها نزلت في علي بن أبي طالب، قال: علي من الذين آمنوا۔

حدثنا ابن وكيع قال ثنا المحاربي عن عبد الملك قال سألت أبا جعفر عن قول الله "إنما وليكم الله ورسوله ..." وذكر نحو حديث هناد عن عبدة۔

حدثنا إسماعيل بن إسرائيل الرملي قال: ثنا أيوب بن سويد قال: ثنا عتبة بن أبي حكيم في هذه الآية "إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا"، قال: علي بن أبي طالب۔

حدثني الحارث قال ثنا عبد العزيز قال ثنا غالب بن عبيد الله قال: سمعت مجاهدا يقول في قوله "إنما وليكم الله ورسوله ..." الآية قال: نزلت في علي بن أبي طالب، تصدّق وهو راكع۔

یہ چار آثار رہیں سدّی و ابو جعفر و عتبہ بن أبی حکیم و مجاہد کے۔ پس تین آثار آخیرہ سے معلوم ہوا کہ یہ آیہ کریمہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی شان میں نازل ہوئی ہے۔ واللہ اعلم

○

(۷) سوال[1]

"ضأن" کا اطلاق صرف دنبہ پر ہوتا ہے یا بھیڑ و دنبہ دونوں پر؟ اور قربانی اس بھیڑ کی جو کہ ایک سال سے کم ہو مگر چھ مہینہ سے زیادہ کا ہو، جائز ہے یا نہیں؟

جواب

دنبہ و بھیڑ ایک جنس ہے۔ اور اطلاق "ضأن" کا دنبہ و بھیڑ دونوں پر صحیح ہے۔ قال لسان العرب: ضائن من الغنم ذوالصوف۔ انتھی۔ و فی مصباح المنیر: الضأن ذوات الصوف من الغنم۔ انتھی۔ پس ذوصوف ہونے میں دونوں مشترک ہیں، دونوں سے اشیاء پشمینہ تیار ہوتی ہے۔ اور جس طرح سے دنبہ چھ ماہ کے بعد جوان ہوجاتا ہے قابل جفت کھانے کے، ویسا ہی بھیڑ بھی چھ ماہ کے بعد جوان ہوجاتا ہے۔ ہم نے خود بھیڑ والوں سے دریافت کیا ہے کہ بھیڑ کتنی مدت میں جوان ہوجاتا ہے تو معلوم ہوا کہ چھ ماہ کے بعد جوان ہوجاتا ہے۔ پس اس امر میں بھی دونوں مشترک ہیں۔ پس بھیڑ کو جنسِ دنبہ سے الگ مان کر بھیڑ کو ضأن میں داخل نہیں کرنا اور دنبہ کو داخل کرنا خلافِ تفسیرِ اہل لغت ہے۔

اور مؤلف منح الغفار کا یہ لکھنا کہ پس ضأن وہی ہے کہ (ماله الیة) یعنی دنبہ ہی ضأن میں داخل ہے اور بھیڑ نہیں، اور پھر بعض متاخرین احناف نے بھی جیسے قہستانی اور الیاس نے شرح النقایۃ میں، اور طحطاوی اور شامی نے حاشیہ درالمختار میں، اور صاحبِ مجالس الابرار نے تبعاً لمؤلف منح الغفار لکھ دیا، یہ قابلِ حجت نہیں ہے جب تک لغت یا شرع سے اس کا ثبوت نہ دیں۔ اس لیے یہ قید (ماله الیة) محض بے دلیل ہے۔ بلکہ دنبہ و بھیڑ ایک ہی جنس ہے، اور دونوں کا ایک ہی حکم ہے۔

---

[1] مجموعہ فتاوی (قلمی) زیر رقم ۲۶۸ خدابخش لائبریری پٹنہ، ورق ۲۱/ب، ۲۲/۱

واللہ اعلم

اور قربانی دنبہ یا بھیڑ کی جو کہ ایک سال سے کم کا ہو مگر چھ مہینہ سے زیادہ کا ہو اور جوان ہو کر ماد پر جفت کھانے کے لیے صلاحیت رکھتا ہو، جائز و درست ہے۔

صحیح مسلم وسنن أبی داود ونسائی وابن ماجہ میں ہے: عن جابر قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لا تذبحوا إلا مسنۃ إلا أن یعسر علیکم فتذبحوا جذعۃ من الضأن۔

اور مسند احمد وترمذی میں ہے: عن أبی هريرة قال: سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: نعم - أو نعمت - الاضحیۃ الجذع من الضأن۔

اور مسند احمد وابن ماجہ میں ہے: عن أم بلال بنت هلال عن أبيها أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: یجوز الجذع من الضأن ضحیۃ۔

اور ابوداود وابن ماجہ میں ہے: عن مجاشع بن سلیم أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقول: إن الجذع یوفی مما توفی منہ الثنیۃ۔

اور نسائی میں ہے: عن عقبۃ بن عامر قال: ضحینا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالجذع من الضأن

اور کشاف القناع ص۶۳۵ جو بڑی معتمد کتاب فقہ الحنابلۃ میں ہے۔

اس میں مرقوم ہے: ولا یجزئ فی الاضحیۃ وکذا دم تمتع نحوہ إلا الجذع من الضأن، وهو ماله ستۃ أشهر، ویدل لإجزائه ما روت أم بلال بنت هلال عن أبيها أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: تجزئ الجذع من الضأن أضحیۃ۔ رواہ ابن ماجہ۔ والهدی مثله، والفرق بین جذع الضأن والمعز أن جذع الضأن ینزو فیلقح، بخلاف الجذع من المعز، قاله ابراهیم الحربی۔ ویعرف کونه اجذع بنوم الصوف علی ظهرہ۔ قال الخرقی: سمعت أبی یقول: سألت بعض أهل البادیۃ کیف

يعرفون الضأن إذا أجذع؛ قالوا: لاتزال الصوفة قائمة على ظهره ما دام حملاً، فاذا نامت الصوفة على ظهره علم أنه أجذع۔

اور کتاب منتہی الارادات ص۲۰۹ میں ہے: ولا يجزئ فى هدى واجب ولا أضحية دون جذع ضأن، وهو ما له ستة أشهر كوامل، لحديث يجزئ الجذع من الضأن أضحية۔ رواه ابن ماجه ۔ والهدى مثلها، ويعرف بنوم الصوف على ظهره، قاله الخرقى عن ابيه عن اهل البادية۔

سوال (۸) [1]

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ زید کے مونھ کو ہندہ اپنے پستان سے پکڑوا کرفی الفور زید کے مونھ کو چھوڑوا دی اس عرصہ میں زید کو دودھ چوسنے کی نوبت ایک دفعہ یا دو دفعہ شاید یہی حلق ہو۔ آیا اس قدر دودھ کے چوسنے سے ہندہ زید کی دودھ ماں، اور اس کی لڑکی زید کی دودھ بہن ہو سکتی ہے یا نہیں۔ جو حکم شرع کا ہے بیان فرمادیں

بینوا توجروا

جواب

سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم ۔ صورت مسئول عنہا میں صحیح مذہب کے اعتبار سے ہندہ زید کی دودھ ماں شرعی طور پر نہیں ہو سکتی ہے اور نہ اس کی لڑکی زید کے حق میں دودھ بہن ہو سکتی ہے۔ چنانچہ تفسیر فتح البیان میں ہے۔

وامہات الرضاعة مطلق مقید بما ورد فی السنة من کون الرضاعة فی الحولین الا فی مثل قصة إرضاع سالم مولی أبی حذیفة، وظاهر القرآن أنه یثبت حکم الرضاع بما یصدق علیه مسمی الرضاع لغةً وشرعا ولكنه قد ورد تقییده بخمس رضعات فی أحادیث صحیحة عن جماعة من الصحابة ۔

اور بلوغ المرام میں ہے: وعنها [2] قالت کان فیما أُنزل من القرآن عشر رضعات معلومات یحرمن ثم نسخن بخمس معلومات فتوفی رسول الله صلی الله علیه وسلم وهو فیما یقرأ من القرآن ۔ رواہ مسلم ۔

اور سنن ابی داؤد میں ہے سالمؓ کے قصے میں : فقال رسول الله صلی الله علیه

---

[1] مجموعہ فتاوی (قلمی) زیر رقم ۲۶۹ خدا بخش لائبریری پٹنہ، ورق ۱/ب - ۳/ب

[2] ای عن عائشة رضؓ (از مولف)

وسلم ارضعیه فارضعته خمس رضعات وکان بمنزلة ولدها من الرضاعة فبذلك کانت عائشة رضی الله عنها تأمر بنات إخوتها و بنات أخواتها أن یرضعن من أحبت عائشة رض ان یراها ویدخل علیها وان کان کبیرا خمس رضعاتٍ ثم یدخل علیها

اور سبل السلام میں تحت میں حدیث عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے ہے: والعمل بحدیث الباب هذا الاعذر عنه، ولذلك اخترنا العمل به فیما سلف۔

اور کشاف القناع معتبر کتاب فقہ حنبلیہ میں ہے: ان یرتضع خمس رضعات فصاعدًا وهو قول عائشة رض وابن مسعود وابن الزبیر وغیرهم لما روت عائشة رض قالت کان فیما نزل من القرآن عشر رضعات معلومات یحرمن ثم نسخن بخمس رضعات معلومات، فتوفی رسول الله صلی الله علیه وسلم والامر علی ذلك ـ رواه مسلم ـ وروی مالك عن الزهری عن عروة عن عائشة عن سهلة بنت سهیل: أرضعی سالما خمس رضعات۔ انتهی قوله

یقول کاتب الحروف عفی عنه: وقع فی الموطا من نسخة المصمودی أرضعیه خمس رضعات فیحرم ـ وفی مسند الشافعیؒ: أخبرنا عن ابن شهاب عن عروة بن الزبیر رضی الله عنهما أن النبی صلی الله علیه وآله وسلم أمر سهلة بنت سهیل أن ترضع سالما خمس رضعات فتحرم بهن

اور فتح الباری میں ہے۔ وحدیث الخمس جاء من طرق صحیحة

اور روضۃ الندیۃ شرح الدرر البہیۃ میں ہے: باب الرضاع ـ إنما یثبت حکمه بخمس رضعات لحدیث عائشة عند مسلم وغیره أنها قالت کان فیما انزل من القرآن عشر رضعات معلومات یحرمن ثم بخمس رضعات فتوفی رسول الله صلی الله تعالی علیه وآله وسلم وهن فیما یقرأ من القرآن۔ وللحدیث طرق ثابتة فی الصحیح ولا یخالفه حدیث عائشة أن النبی صلی الله علیه وآله وسلم قال لا تحرم المصة ولا المصتان أخرجه أحمد ومسلم

وأهل السنن۔ وكذلك حديث أم الفضل عند مسلم وغيره أن النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم۔ قال: لا تحرم الرضعة ولا الرضعتان والمصة والمصتان، وفي لفظ: لا تحرم الاملاجة ولا الاملاجتان۔ وأخرج نحوه أحمد والنسائي والترمذي من حديث عبد الله بن الزبير۔ لأن غاية ما في هذه الاحاديث أن المصة والمصتين والرضعة والرضعتين والاملاجة والاملاجتين لا يحرمن، وهذا هو معنى الاحاديث منطوقا وهو لا يخالف حديث الخمس الرضعات لأنها تدل على أن مادون الخمس لا يحرم۔ وأما معنى هذه الاحاديث مفهوما وهو أنه يحرم مازاد على الرضعة والرضعتين فمدفوع بحديث الخمس وهي مشتملة على زيادة فوجب قبولها والعمل بها ولا سيما عند قول من يقول ان بناء العام على الخاص يفيد التخصيص

اور صحیح مسلم کی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کے تحت میں مسک الختام میں ہے: "دور نیل الاوطار نیز ترجیح مفاد حدیث باب کردہ، واز ایرادت مخالفین اجوبہ شافیہ گفتہ۔ ومحرر سطور تمام ایں بحث در رسالہ افادۃ الشیوخ بمقدار الناسخ والمنسوخ نوشتہ فلیراجع۔"

اس مقام پر بعض اشخاص کا اعتراض بی بی عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت بالا پر اس طرح ہے کہ اس میں اس قسم کے الفاظ ہیں "فیما انزل من القرآن عشر رضعات معلومات یحرمن ثم نسخن بخمس معلومات فتوفی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم وھو فیما یقرأ" حالانکہ قرآن مجید میں اس قسم کے الفاظ نہیں پائے جاتے ہیں۔ سو جواب اس اعتراض کا یہ ہے: والنسخ ثلاثة انواع: أحدها مانسخ حكمه وتلاوته، والثاني مانسخت تلاوته دون حكمه كخمس رضعات، وكالشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما۔ الخ، هكذا في شرح صحيح مسلم للنووي وعون المعبود شرح سنن أبي داؤد للعلامة الفهامة شمس الحق عظيم آبادي دام فيضه۔

وفی سبل السلام شرح بلوغ المرام : وهذا من نسخ التلاوۃ دون الحکم الخ

وفی الروضۃ الندیۃ شرح الدرر البہیۃ للعلامۃ البھوپالی المرحوم : ویجوز بقاء الحکم مع نسخ التلاوۃ کالرجم فی الزنا حکمہ باق مع ارتفاع التلاوۃ فی القرآن۔

وفی زاد المعاد للعلامۃ ابن القیمؒ : وغایۃ الأمر أنہ قرآن نسخ لفظہ وبقی حکمہ فیکون لہ حکم قولہ "الشیخ والشیخۃ إذا زنیا فارجموھما" مما اکتفی بنقلہ آحاد، وحکمہ ثابت، وھذا مما لا جواب عنہ۔

وفی حصول المامول من علم الاصول للعلامۃ البھوپالی المرحوم : الرابع ما نسخ حکمہ ورسمہ ونسخ رسم الناسخ وبقی حکمہ کما ثبت فی الصحیح عن عائشۃ رضی اللہ عنہا أنہا قالت کان فیما أنزل عشر رضعات متتابعات یحرمن فنسخ بخمس رضعات فتوفی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھن فیما یتلی من القرآن۔ قال البیہقی : فالعشر مما نسخ رسمہ وحکمہ، والخمس نسخ رسمہ وبقی حکمہ بدلیل أن الصحابۃ حین جمعوا القرآن لم یثبتوھا رسما وحکمہا باق عندھم۔ الخ

خلاصہ ان سب عبارتوں کا یہ ہے کہ شرعاً رضاعت نہیں ثابت ہوتی ہے بدون خمس رضعات معلومہ کے۔ اب جاننا چاہیے رضعات جمع رضعۃ کی ہے اور محدث لوگ رضعۃ سے کون سے معنی مراد لیتے ہیں۔ روضۃ الندیۃ میں ہے : والرضعۃ ھی أن یأخذ الصبی الثدی فیمتص منہ ثم یستمر علی ذلک حتی یترکہ باختیارہ لغیر عارض۔

اور نیل الاوطار میں ہے : قولہ الرضعۃ ھی المرۃ من الرضاع کضربۃ وجلسۃ وأکلۃ فمتی التقم الصبی الثدی فامتص ثم ترکہ باختیار لغیر عارض کان ذلک رضعۃ۔

اور کشاف القناع میں ہے: لان الشرع ورد بہا مطلقاً ولم یحدھا بزمن ولا مقدار فدل علی أنہ ردّھم إلی العرف فاذا ارتضع ثم قطع باختیارہ أو قطع علیہ فہی رضعۃ (وأیضاً فیہ) وإن حلب فی اناء خمس حلبات فی خمسۃ أوقات ثم سقی للطفل دفعۃ واحدۃ کانت الرضعۃ واحدۃ اعتبارا الشربۃ لہ فان سقاہ جرعۃ بعد أخری متتابعۃ فرضعتہ فی ظاہر قول الخرقی لأن المعتبر فی الرضعۃ العرف وھم لا یعدون ھذا رضعات۔

اور قریب قریب اسی کے شرح المنتہی فقہ حنبلیہ میں ہے: وفی زاد المعاد لہدی خیر العباد للامام ابن القیمؒ: الرضعۃ فعلۃ من الرضاع فہی مرۃ بلاشک کضربۃ وجلسۃ واکلۃ، فمتی التقم الثدی فامتص منہ ثم ترکہ باختیارہ من غیر عارض کان ذلک رضعۃ، لأن الشرع ورد بذلک مطلقا فحمل علی العرف۔ والعرف ھذا۔ والقطع العارض لتنفس واستراحۃ یسیرۃ أو لشئ یلہیہ ثم یعود عن قریب لا یخرجہ عن کونہ رضعۃ واحدۃ کما ان الآکل اذا قطع اکلتہ بذلک ثم عاد عن قریب لم یکن ذلک اکلتین بل واحدۃ۔ ھذا مذھب الشافعی رحمہ اللہ (وأیضاً فیہ) وامامذھب الإمامؒ فقال صاحب المغنی اذا قطع قطعا بینا باختیارہ کان ذلک رضعۃ فان عاد کان رضعۃ أخری۔

اور سبل السلام شرح بلوغ المرام میں ہے: فمتی التقم الصبی الثدی وامتص منہ ثم ترک ذلک باختیارہ من غیر عارض کان ذلک رضعۃ والقطع العارض کنفس واستراحۃ یسیرۃ ولشئ یلہیہ ثم یعود من قریب لا یخرجہا عن کونہا رضعۃ واحدۃ کما أن الأکل إذا قطع أکلہ بذلک ثم عاد من قریب کان ذلک رضعۃ واحدۃ وھذا مذھب الشافعی وفی تحقیق الرضعۃ لواحدۃ وھو موافق للغۃ، فاذا حصلت خمس رضعات علی ھذہ الصفۃ حرمت۔

اور مسک الختام شرح بلوغ المرام میں ہے: حقیقۃ رضعہ یک بار نوشیدن است مشتق از رضاع، ہمچو ضربۃ از ضرب وجلسۃ از جلس۔ پس چوں کودک پستان را در دہن گرفتہ وشیر مکیدہ باختیار خود بے عارض بگذاشت ایں یک رضعہ باشد وقطع بعارض مثل تنفس یا استراحت یسیر یا غفلت بچیزے، وعود عنقریب خارج نمی کند اورا از بودن رضعۃ واحدہ چنانکہ آکل اگر اکل را بایں چیز ہا قطع کردہ باز خوردن گیرد ایں یک اکلہ باشد وایں مذہب شافعیؒ است در تحقیق رضعہ واحدہ۔ وایں موافق لغت است۔ وچوں پنج رضعہ بریں صفت حاصل شوند حرام گردانند رضیع را۔

خلاصہ ان عبارتوں کا یہ ہے کہ رضعت کے جو معنی محدث لوگ نے بیان کیے ہیں اسی طرح سے جب تک پانچ دفعہ رضعات ثابت نہ ہوں گی۔ اس وقت تک زید کی ہندہ دودھ ماں نہ ہوگی اور نہ ہندہ کی لڑکی زید کے لیے حرام ہوگی بلکہ نکاح درست ہے۔

ھذا عندی واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب۔ الراقم آثم محمد عین الدین غفر لہ اللہ المتین المٹیابرجی الکلکتاوی۔ الجواب صحیح والرأی نجیح۔ حررہ ابو الطیب محمد شمس الحق العظیم آبادی عفی عنہ

○

(۹) سوال [۱]

کیا فرماتے ہیں علماء دین اس مسئلہ میں کہ ہندہ ایک لڑکی ہے جس کی عمر تخمیناً تیرہ برس کی ہوگی۔ اس کے باپ ماں انتقال کر گئے اس کے دادا بھی نہیں ہیں اب اس لڑکی یتیمہ کا نکاح اس کی اجازت سے اس کے چچا نے اپنے دوسرے بھائی کے لڑکے کے ساتھ کر دیا اور اس کے دوسرے چچا اور گھر کے سب لوگ راضی تھے صرف اس لڑکی کے نانا راضی نہیں ہیں پس یہ نکاح موافق شریعہ محمدیہ کے درست اور جائز ہوا یا نہیں؟ مدلل تحریر فرما دیں۔ بیّنوا و توجروا۔

جواب

سبحانک لا علم لنا إلا ما علمتنا انک انت العلیم الحکیم۔ بصورت صدق سوال اس ہندہ یتیمہ کا اس عمر میں فی الحقیقت بالغہ کا ہونا تصوّر کیا جا سکتا ہے اور اگر فی الحقیقت بالغہ نہیں ہے تو بھی شرعاً حکم بالغہ اس پر صادق آتا ہے اور اس کی اجازت سے اس کے چچا ولی اقرب نے جو شادی کر دی یہ شادی موافق شریعت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والتحیۃ کے درست معلوم ہوتی ہے قال أحمد واسحاق إذا بلغت الیتیمۃ تسع سنین فزوجت فرضیت فالنکاح جائز ولا خیار لها اذا أدرکت [۲]۔ واحتجا بحدیث عائشۃ رض أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم بنی بہا وھی بنت تسع سنین وقد قالت عائشۃ رض اذا بلغت الجاریۃ تسع سنین فھی امرأۃ۔ ھکذا فی عون المعبود شرح سنن ابی داؤد لشیخنا العلامۃ الفہامۃ ابی الطیب محمد شمس الحق عظیم آبادی دام فیضہ

---

[۱] مجموعہ فتاوی (قلمی) زیر رقم ۲۶۹ خدابخش لائبریری پٹنہ، ورق ۴/أ۔۴/ب

[۲] ای بلغت (از مؤلف)

اس عبارت بالا سے یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ اگر یتیمہ نابالغہ کا نکاح اس کے عدم رضا سے کر دیا جائے بعد ازاں وہ یتیمہ راضی ہو جائے تو بھی وہ نکاح جائز ہے چہ جائیکہ اس سوال میں اس ہندہ یتیمہ کی رضامندی و اجازت قبل عقد نکاح کے ثابت ہے پائی جاتی ہے۔ اور ولی مذکور کے ماسوا دیگر اولیا کا موجود ہونا اور اس پر راضی رہنا یہ بات بھی ثابت ہے۔ اور حکم بالغہ کا اس ہندہ پر جاری ہے۔ اور اغلب گمان یہ کہ حقیقت میں یہ ہندہ بالغہ ہے۔ پس باوجود ان وجوہات کے یہ نکاح کیوں کر درست نہ ہو۔ باقی رہی یہ بات کہ اس لڑکی کے نانا اور نانی راضی نہیں ہیں تو ان کے عدم رضا سے یہ نکاح نادرست نہیں ہو سکتا ہے۔ اولاً جمہور علما کے نزدیک ذوی الارحام ولی نہیں ہے اور نانا ذوی الارحام میں شامل ہے اور نانی اگرچہ ذوی الارحام میں شامل نہیں ہے تاہم یہ عصبہ[1] بھی نہیں ہے۔ چنانچہ بلوغ المرام میں ہے: عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: لا تزوج المرأة المرأة ولا تزوج المرأة نفسها رواه ابن ماجه والدارقطني ورجاله ثقات ۔ اور اس کی شرح سبل السلام میں ہے۔ فيه دليل على ان المرأة ليس لها ولاية في الانكاح لنفسها ولا لغيرها۔ پس ان وجہوں سے ان دونوں کے عدم رضا کا اثر اس نکاح پر نہیں پڑ سکتا ہے۔ اور جن علما کے نزدیک عصبات کے ماسوا ذوی الفرائض و ذوی الارحام بھی ولی ہو سکتے ہیں تو ان کے نزدیک بھی عصبات مقدم ہیں ذوی الارحام وغیرہ پر، اور نانی تو کسی حال میں ولی نہیں ہو سکتی ہے۔ کما مر الآن۔ قال علي القاري الحنفي: الولي هو العصبة على ترتيبهم بشرط حرية وتكليف ثم الام ثم ذو الرحم الأقرب فالاقرب ثم مولى الموالات ثم القاضي هكذا في عون المعبود۔

اس قول میں لفظ "ثم الام" کا اس سے ماں کا ولی ہونا بعد عصبات کے ثابت

---

[1] عصبہ یعنی ولی بھی نہیں ہے (از مؤلف)

ہوتا ہے۔ لیکن مسئول عنہا میں ماں کا عدم ہونا ثابت ہے۔ اس کے ماسوا اگر ماں زندہ بھی ہوتی تو بھی ولی نہیں ہو سکتی تھی حدیث شریف کی رو سے: اذا جاء نهر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بطل نهر معقل۔ خلاصہ ان سب عبارتوں کا یہ ہے کہ اس ہندہ کے چچا نے ہندہ کی جو شادی کرادی یہ شادی موافق شریعت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والتحیۃ کے درست ہوئی اور نانا نانی کے غیر رضا سے یہ شادی نادرست نہیں ہو سکتی ہے۔ ھذا عندی وفوق کل ذی علم علیم۔ واللہ اعلم بالصواب۔ حررہ العبد المستکین محمد عین الدین عفر لہ اللہ المتین الی یوم الدین ھٹیابرجی الکلکتادی۔ من المدرسۃ الاسلامیہ الواقعہ فی جبال گنج من مضافات بگوشرا۔

مورخہ ۲۲ جمادی الاخری ۱۳۲۶ھ

نکاح مذکور موافق شریعت محمدیہ جائز و درست ہے واللہ اعلم حررہ ابوالطیب محمد شمس الحق العظیم آبادی۔

(۱۰) هدایۃ النجدین فی حکم المعانقۃ والمصافحۃ بعد العیدین[1]

(عیدین کے بعد مصافحہ ومعانقہ کا شرعی حکم)

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ وَالصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ عَلٰی رَسُوْلِہٖ مُحَمَّدٍ وَّاٰلِہٖ وَاَصْحَابِہٖ وَاَزْوَاجِہٖ اَجْمَعِیْنَ

سوال

کیا فرماتے ہیں علمائے دین ومفتیان شرع متین اس مصافحہ ومعانقہ کے بارے میں جو خاص کر کے عیدین میں بعد نماز کے ہوتا ہے؟ اور مصافحہ اور معانقہ کا ایک ہی حکم ہے یا کوئی فرق ہے؟ اور ان دونوں کا کون سا وقت اور موقع ہے؟ جواب اس کا حدیث اور فقہ سے دیا جائے

جواب

ان الحکم الا للّٰہ العظیم جاننا چاہیے کہ مصافحہ کرنا وقت ملاقات کے احادیث صحیحہ سے ثابت ہے، پس جب اور جس وقت دو مسلمان ملاقی ہوں، دونوں بعد سلام کے مصافحہ کریں۔ سنن الترمذی میں ہے۔

عن البراء بن عازب قال قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم ما من مسلمین یلتقیان فیتصافحان الا غفر لھما قبل ان یتفرقا۔ قال الترمذی

---

[1] تنقیح المسائل (مخطوطہ اردو، زیر رقم ۲۶۹ خدابخش لائبریری پٹنہ) ورق ۶ ب - ۸ ب - یہ فتویٰ مطبع احسن المطابع محلہ گوبند عطار د پٹنہ سے چھوٹے سائز کے سولہ صفحات پر شائع ہوا تھا۔ اس پر سنہ طباعت درج نہیں۔

حدیث حسن۔

وعن حذیفة بن الیمان عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ان المؤمن
لقی المؤمن فسلم علیہ واخذ بیدہ تناثرت خطایاھما کما تتناثر ورق
الشجر رواہ الطبرانی فی الاوسط وسندہ حسن

وعن سلمان الفارسی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ان المسلم
اذا لقی اخاہ فاخذ بیدہ تحاتت عنھما ذنوبھما کما تحات الورق عن
الشجرة الیابسة رواہ الطبرانی باسناد حسن قالہ المنذری

اور سلام ومصافحہ وقت رخصت کے بھی بعض روایات میں آیا ہے۔

عن ابی ھریرة قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا انتھی
احدکم الی المجلس فلیسلم فاذا اراد ان یقوم فلیسلم فلیست الاولی
باحق من الاخرة رواہ ابوداؤد والترمذی وحسنہ والنسائی۔ ولفظ
ابن حبان فی صحیحہ اذا جاء احدکم الی المجلس فلیسلم فان بدا لہ
ان یجلس فلیجلس وان قام فلیسلم فلیست الاولی باحق من الاخرة

وعن ابن مسعود عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من تمام
التحیة الاخذ بالید رواہ الترمذی

اور معانقہ کرنا حضر میں ثابت نہیں، بلکہ منع ہے، ہاں جو سفر سے آوے اُس
سے معانقہ کرنا مستحب ہے، اور احادیث صحیحہ سے ثابت ہے۔

عن انس قال قال رجل یا رسول اللہ الرجل منا یلقی اخاہ او صدیقہ
اینحنی لہ قال لا قال افیلتزمہ ویقبلہ قال لا قال فیاخذ بیدہ ویصافحہ
قال نعم رواہ الترمذی وابن ماجہ قال الترمذی ھذا حدیث حسن

وعن عائشة قالت قدم زید بن حارثة المدینة ورسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم فی بیتی فاتاہ فقرع الباب فقام الیہ رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم عریانا یجر ثوبہ واللہ ما رایتہ عریانا قبلہ ولا بعدہ عریانا

فاعتنقه وقبله رواه الترمذی۔

وعن انس قال کان اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا تلاقوا تصافحوا

واذا قدموا من سفر تعانقوا رواہ الطبرانی قال المنذری فی الترغیب و

رواتہ کلھم محتج بھم فی الصحیح۔

امام نووی نے شرح صحیح مسلم اور کتاب الاذکار میں لکھا ہے۔

والمعانقۃ وتقبیل الوجہ لغیر القادم من سفر ونحوہ مکروھان نص علی

کراھتہ ابو محمد البغوی انتھی

وھکذا قال الطیبی فی شرح المصابیح وعلی القاری فی المرقاۃ شرح المشکوٰۃ

اور شیخ عبدالحق دہلوی شرح فارسی مشکوٰۃ میں لکھتے ہیں۔

مختار مذہب ہمیں است کہ معانقہ وتقبیل در قدوم از سفر جائز است بے

کراہت انتہی۔

اور فتاویٰ قاضی خان میں ہے۔ یکرہ المعانقۃ انتھی

اور مدخل شیخ ابن الحاج مالکی میں ہے۔ واما المعانقہ فقد کرھہا مالک

انتھی

پس علمار حنفیہ وشافعیہ ومالکیہ کے نزدیک معانقہ کرنا ایسے شخص سے جائز ہے

جو کہ سفر سے آتا ہو۔ اور سوائے اس کے مکروہ ہے۔

باقی رہا مصافحہ ومعانقہ بعد نماز عیدین کے، پس اس کا جواب یہ ہے کہ معانقہ

ومصافحہ کرنا بعد نماز عیدین کے ناجائز و بدعت ہے، اور یہ بدعت اگرچہ مدت قدیمہ

سے جاری ہے مگر زمانہ قرون ثلاثہ میں اس کا وجود نہیں تھا، بعد قرون ثلاثہ کے یہ بدعت

حادث ہوئی ہے۔ اور لوگوں کی یہ حالت ہے کہ مصلیٰ یا مسجد میں عیدین کے دن نماز کے

لئے جمع ہوتے ہیں، اور سارے لوگ ایک جا موجود رہتے ہیں، اور ایک کو دوسرے

سے ملاقات ہوتی ہے مگر وقت ملاقات کے سلام اور مصافحہ کچھ بھی نہیں کرتے، گویا وقت

ملاقات کے یہ مسنون ہی نہیں ہے، پھر جہاں نماز سے فرصت ہوئی ہر شخص نے مصافحہ یا معانقہ

کرنا شروع کیا، گویا وقت مسنون اب آیا۔ اور اس مصافحہ ومعانقہ کو لوگ سنت صلوٰۃ عیدین کی سمجھتے ہیں۔ پس یہ مصافحہ ومعانقہ جو اس خصوصیت کے ساتھ بعد نماز عیدین کے ہوتا ہے بلاشک بدعت ومحدثت فی الدین ہے اور معانقہ کا حال تو اوپر معلوم ہوا کہ وقت قدوم مسافر کے مسنون ہے، اور سوائے اس کے مکروہ ہے۔ پس معانقہ بعد صلوٰۃ العیدین یہ بھی مکروہ ہوگا۔ اور اس تخصیص کے ساتھ علاوہ کراہت کے بدعت بھی ہوگا۔

شیخ احمد بن علی حنفی رومی نے مجالس الابرار ومسالک الاخیار میں لکھا ہے۔

المجلس الخمسون فی بیان المصافحۃ وفوائدھا وبدعیتھا فی غیر محلھا قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ما من مسلمین یلتقیان فیتصافحان الا غفر لھما قبل ان یتفرقا فیثبت شرعیۃ المصافحۃ عند لقاء المسلم لاخیہ فینبغی ان توضع حیث وضعھا الشرع۔ اما فی غیر حال الملاقاۃ مثل کونھا عقیب صلوٰۃ الجمعۃ والعیدین کما ھو العادۃ فی زماننا فالحدیث ساکت عنہ فیبقی بلا دلیل وقد تقرر فی موضعہ ان ما لا دلیل علیہ فھو مردود لا یجوز التقلید فیہ بل یردہ ما روی عن عائشۃ انہ علیہ السلام قال من احدث فی امرنا ھذا ما لیس منہ فھو

ترجمہ۔ یعنی اور بدون وقت ملاقات کے جیسے بعد نماز جمعہ اور عیدین کے جو اس زمانے میں عادت جاری ہے، سو حدیث سے ثابت نہیں ہے۔ پس یہ بلا دلیل ہے۔ اور اپنی جگہ میں یہ ثابت ہے کہ جس امر کی کچھ دلیل نہیں ہوتی تو وہ مردود ہوتا ہے۔ اس میں پیروی جائز نہیں۔ بلکہ یہ عائشہ رض کی روایت سے ہی رد ہوتا ہے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا جس نے کچھ نئی بات نکالی ہمارے اس دین میں جو دین سے نہیں ہے سو وہ سب رد ہے یعنی مردود ہے، کیونکہ پیروی سوائے نبی علیہ السلام کے کسی کی نہیں۔ اس واسطے کہ اللہ تعالےٰ فرماتا ہے "اور جو دے تم کو رسول لے لو اور جس سے منع کرے اس کو چھوڑ دو" اور

مردٌ أي مردود فان الاقتداء لا
يكون الا بالنبي عليه السلام اذ
قال الله تعالى " وما آتٰكم الرسول
فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا"
وقال في آية اخرى "فليحذر الذين
يخالفون عن امره ان تصيبهم
فتنة او يصيبهم عذاب اليم"
على ان الفقهاء من الحنفية و
الشافعية والمالكية صرحوا بكراهتها
وكونها بدعة

ایک آیت میں فرمایا "سو ڈرتے رہیں
جو لوگ خلاف کرتے ہیں اس کے حکم کا،
کہ پڑے ان پر کچھ خرابی یا پہنچے اُن کو
عذاب درد دینے والا۔
علاوہ یہ ہے کہ فقہا حنفی اور
شافعی اور مالکی مذہبوں نے اس مصافحہ
کو صاف مکروہ کہا ہے اور بدعت
بتایا ہے۔

قال في الملتقط يكره المصافحة
بعد الصلوة بكل حال لان الصحابة
ما صافحوا بعد الصلوة ولانها
من سنن الروافض

ملتقط میں ہے۔ مصافحہ ہر حال
بعد نماز کے مکروہ ہے، اس واسطے
کہ صحابہؓ نے بعد نماز کے مصافحہ نہیں
کیا، اور اس لئے کہ یہ طریقہ رافضیوں
کا ہے۔

وقال ابن حجر من الشافعية
ما يفعله الناس من المصافحة
عقيب الصلوات الخمس بدعة
مكروهة لا اصل لها في الشريعة المحمدية
ينبه فاعلها اولا بانها بدعة مكروهة
و يعزر ثانيا ان فعلها.

اور ابن حجر مکیؔ شافعی نے کہا۔
یہ جو لوگ پنجگانہ نمازوں کے بعد
مصافحہ کیا کرتے ہیں بدعت مکروہہ
ہے، شریعت محمدی میں اس کی کچھ
اصل نہیں۔ مصافحہ کرنے والے کو پہلے
جتلانا چاہیئے کہ یہ بدعت مکروہہ ہے،
اور اگر ترک نہ کریں تو پھر تعزیر
دینی چاہیئے۔

وقال ابن الحاج من المالكية
في المدخل: ينبغي ان يمنع الامام
ما احدثوه من المصافحة بعد صلاة
الصبح وبعد صلوٰة الجمعة وبعد
صلوٰة العصر بل زاد بعضهم فعل
ذلك بعد الصلوات الخمس وذلك
كله من البدع۔ وموضع المصافحة
في الشرع انما هو عند لقاء المسلم
لاخيه لا في ادبار الصلوات تحية
وضعها الشرع يضعها وينهي عنها
ويزجر فاعلها لما اتي من خلاف السنة
وهذا التصريح منه يشعر بالاجماع
فلا يجوز المخالفة بل يلزم الاتباع
لقوله تعالیٰ " ومن يشاقق الرسول
من بعد ما تبيّن له الهدیٰ
ويتبع غير سبيل المؤمنين نولّه
ما تولّیٰ ونُصْلِه جهنم وساءت
مصيرا" ولو لم يصرح الفقهاء
بكراهتها بل كانت مباحة في
نفسها الحكمنا في هذا الزمان
بكراهتها۔ اذ واظب عليها
الناس واعتقدوها سنة لازمة
بحيث لا يجيزون تركها حتى

اور ابن الحاج مالکی نے مدخل
میں لکھا ہے۔ امام کو لازم ہے کہ مصافحہ
سے جو بعد نماز صبح کے اور بعد نماز
جمعہ کے اور بعد نماز عصر کے نیا نکال کر
شروع لیا ہے منع کر دے۔ بلکہ بڑھا کر
پنجگانہ نماز کے بعد کرنے لگے ہیں، یہ
تمام بدعت ہے، اور شرع میں مقام
مصافحہ کا صرف وقت ملاقات مسلم کا
ہے بھائی مسلمان سے، نمازوں کے
بعد نہیں ہے۔ پھر جس جگہ شرع نے
مقرر کیا ہے اسی جگہ قائم رکھنا چاہیے،
اور مصافحہ سے منع کرنا چاہیے اور
مصافحہ کرنے والوں کو زجر کرنا
چاہیے جبکہ خلاف سنت کرنے لگے۔
اور ان کی اس تصریح سے اجماع معلوم
ہوتا ہے۔ سو مخالفت جائز نہیں ہے،
بلکہ اتباع لازم ہے، واسطے قول اللہ
تعالیٰ کے "اور جو کوئی مخالفت کرے
رسول کی جب کھل چکی اس پر راہ کی بات،
اور چلے خلاف سب مسلمانوں کی راہ
سے، سو ہم اس کو حوالہ کریں جو اس نے
پکڑی اور ڈالیں اس کو دوزخ میں،
اور بہت بری جگہ پہنچا"

وصل الینا من بعض من اشتھر بالعلم انہ قال ھی من شعائر الاسلام فکیف یترکھا من کان من اھل الایمان۔ فانظروا یا اھل الانصاف اذا کان اعتقاد الخواص ھکذا فاعتقاد العوام ماذا یکون۔ وکل مباح ادّی الی ھذا فھو مکروہ انتھی

اور اگر فقہا راس مصافحہ کو صاف مکروہ نہ کہتے، بلکہ فی نفسہ مباح ہوتا تو بھی ہم اس زمانہ میں کراہت کا حکم کرتے۔ اس لئے کہ لوگ اس پر جم گئے ہیں، اور اسے سنت لازمہ جانتے ہیں کہ اس کا ترک کرنا جائز نہیں رکھتے یہاں تک کہ ہم کو یہ خبر پہنچی ہے ایک شخص سے جو صاحب علم مشہور ہے کہ کہتا ہے یہ مصافحہ اسلام کی نشانیوں میں سے ہے، جو ایمان والا ہے اس کو کیوں کر چھوڑ سکتا ہے۔

اب اے انصاف والو! دیکھو تو جب خواص کا یہ اعتقاد ہو تو عوام کا کیا ہوگا؟ اور جو امر مباح اس نوبت کو پہنچ جاوے پھر وہ بھی مکروہ ہے۔

اور کہا حافظ ابن القیم نے اغاثۃ اللھفان میں:۔

ان العمل اذا جری علی خلاف السنۃ فلا اعتبار بہ ولا التفات الیہ وقد جری العمل علی خلاف السنۃ منذ زمن طویل فاذن لا بد لک ان تکون شدید التوقی من محدثات الامور ان اتفق علیہ الجمھور ولا یغرنک

یعنی عمل جب خلاف سنت ہونے لگتا ہے تو اس کا کچھ اعتبار نہیں، اور نہ اس کی طرف کچھ التفات ہے۔ اور بے شک عمل بر خلاف سنت مدّت دراز سے جاری ہو رہا ہے، سو اب تجھ کو ضرور ہے کہ محدثات یعنی نئی نئی باتوں سے بہت ہی ڈرتا رہے اگرچہ

اطباقهم ما احدث بعد الصحابة بل ينبغي لك ان تكون حريصا على التفتيش عن احوالهم واعمالهم فان اعلم الناس واقربهم الى الله تعالى اشبههم واعرفهم بطريقهم اذ منهم اخذ الدين وهم الحجة فى نقل الشريعة - عن صاحب الشرع - ينبغي لك ان لا تبال لمخالفتك لاهل عصرك فى موافقتك لاهل عصر النبي عليه الصلوٰة والسلام

اس پر جمہور متفق ہو گئے ہوں۔ سو تجھ کو ان کا اتفاق نئے امور پر جو بعد صحابہ کے ہو گئے ہیں فریب نہ دیدے۔ بلکہ تجھ کو یہ لائق ہے کہ بہ حرص تمام ان کے احوال واعمال کو ڈھونڈتا رہے۔ کیونکہ تمام لوگوں میں بڑا عالم اور بڑا مقرب خدا تعالےٰ کا وہ ہے جو صحابہ سے بہت مشابہ اور ان کے طریقے سے خوب واقف ہے، کیونکہ دین ان ہی سے حاصل ہوا ہے، اور نقل شریعت میں وہی اصل ہیں۔ سو تجھ کو لائق ہے کہ اس کی کچھ پروا نہ کرے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے موافقت کرنے میں اپنے زمانے کے لوگوں سے مخالفت ہوگی۔

اور ردالمحتار حاشیہ درمختار میں ہے۔

ونقل فى تبيين المحارم عن الملتقط انه تكره المصافحة بعد اداء الصلوٰة بكل حال لان الصحابةؓ ما صافحوا بعد اداء الصلوٰة ولانها من سنن الروافض انتهى

اور شیخ عبدالحق نے ترجمہ مشکوٰۃ میں لکھا ہے۔

آنکہ بعضے مردم مصافحہ میکنند بعد از نماز یا بعد از نماز جمعہ چیزے نیست و بدعت است از جہت تخصیص وقت انتہی۔

اور کتاب مدخل شیخ ابن الحاج مالکی کی جلد دوم فصل فی المصافحۃ فلمت

الصلوٰۃ میں اس کی پوری بحث ہے اور عبارت اس کی اوپر گذری۔

اور بھی مدخل دوم فصل فی سلام العیدین میں ہے۔

واما المعانقۃ فقد کرھھا مالک واجازھا ابن عیینۃ اعنی عند اللقاء من غیبۃ کانت۔ واما فی العیدین لمن ھو حاضر معک فلا۔ واما المصافحۃ فانھا وضعت فی الشرع عند لقاء المؤمن لاخیہ۔ واما فی العیدین علی ما اعتادہ بعضھم عند الفراغ من الصلاۃ یتصافحون فلا اعرفہ انتھی

یعنی معانقہ ومصافحہ بعد صلوٰۃ عیدین کے اس کی اصلیت ہم شرع سے نہیں پہچانتے ہیں۔

پھر علامہ ابن الحاج نے بعض علمار فاس ملک مغرب کا حال لکھا کہ:۔

انھم کانوا اذا فرغوا من صلاۃ العید صافح بعضھم بعضا۔

اس کے بعد علامہ ابن الحاج نے ان لوگوں کے اس فعل کو رد کیا اور فرمایا۔

فان کان یساعدہ النقل عن السلف فیاحبذا وان لم ینقل عنھم فترکہ اولی۔

یعنی ان علمار فاس کے اس عمل کا ثبوت سلف صالحین صحابہ وتابعین سے ہو تو بہت بڑی عمدہ بات ہے اور اگر ثابت نہ ہو تو اس کو چھوڑ ہی دینا بہتر ہے۔

اور اوپر معلوم ہوا کہ اس فعل کا ثبوت نہیں ہے، پس یہ فعل بدعت ہے، اور عمل علمار فاس حجت نہیں ہے۔ اور اوپر حافظ ابن القیم کی عبارت سے معلوم ہوا کہ جب عمل خلاف سنت ہونے لگتا ہے تو اس کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔

پس حاصل کلام یہ ہوا کہ مصافحہ ومعانقہ بعد صلوٰۃ العیدین کے بدعت ہے۔

واللہ اعلم بالصواب۔

حررہ العبد الضعیف الفقیر الی اللہ تعالیٰ ابو الطیب محمد شمس الحق العظیم آبادی

عفا اللہ عنہ وتجاوز عن سیئاتہ

وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علی خیر خلقہ محمد وآلہ واصحابہ اجمعین۔ وقد سمیت ھذہ الرسالۃ بھدایۃ النجدین الی حکم المعانقہ والمصافحۃ بعد العیدین۔ فقط

(۱۱۰) سوال[1]

ایک شخص نے اپنی زوجہ سے علیحدگی اختیار کرکے تقریباً عرصہ تین سال سے اپنی زوجہ کے جمیع حاجات مع نان نفقہ کے بند کر دیا اس سبب سے زوجۂ مذکورہ سخت تکلیف میں مبتلا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ زوجہ مذکورہ اس حالت میں اپنے نکاح کو شخص مذکور سے فسخ کرا سکتی ہے یا نہیں؟ بینوا توجروا۔

جواب

سبحانک لا علم لنا إلا ما علمتنا إنک انت العلیم الحکیم۔ عورت مذکورہ جب عدم اتفاقِ زوج سے تکلیف میں مبتلا ہو اور ضرر پائے اور ناچار ہو کر زوج سے نکاح کو فسخ کرانا چاہے تو ذیل کے فتوے کے موافق کرا سکتی ہے۔ قال اللہ تعالی "ولا تمسکوھن ضرارًا لتعتدوا"۔ اس آیت کریمہ کے تحت میں امام سیوطیؒ تفسیر الاکلیل فی استنباط التنزیل میں لکھتے ہیں: فیہ وجوب الامساک بمعروف وتحریم المضارۃ واستدل بہ الشافعی علی ان العاجز عن النفقۃ یفرق بینہ وبین زوجتہ لأن اللہ تعالی خیر بین اثنین لا ثالث لھما: الإمساک بمعروف والتسریح باحسان، وھذا لیس ممسکا بمعروف فلم یبق إلا الفراق

اور حدیث شریف میں ہے: عن ابی ھریرۃ رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم قال فی الرجل لا یجد ما ینفق علی امرأۃ قال: یفرق بینھما رواہ الدارقطنی۔ ھکذا فی منتقی الاخبار لمجد الدین ابن تیمیہؒ

اور نیل الاوطار شرح منتقی الاخبار میں ہے: وفی الباب عن سعید ابن المسیب

---

[1] مجموعہ فتاوی (قلمی)، زیر رقم ۲۶۹ خدابخش لائبریری پٹنہ، ورق ۴/ب - ۵/۱

عند سعید ابن منصور والشافعی وعبد الرزاق

اور بلوغ المرام میں ہے: عن عمرؓ قال: انه کتب إلی امراء الاجناد فی رجال غابوا عن نسائهم أن یأخذوهم بأن ینفقوا أو لیطلقوا، فان طلقوا بعثوا بنفقة ما حبسوا۔ أخرجه الشافعی والبیهقی باسناد حسن

اور سبل السلام شرح بلوغ المرام میں ہے: إنه دلیل علی إنها عنده لا یسقط النفقة بالمطل فی حق الزوجة وعلی أنه یجب أحد الأمرین علی الأزواج: الانفاق او الطلاق۔

اور زاد المعاد فی ہدی خیر العباد للامام ابن قیمؒ میں ہے: صح عن عمرؓ انه کتب إلی امراء الاجناد فی رجال غابوا عن نسائهم فأمرهم بان ینفقوا أو یطلقوا فان طلقوا بعثوا بنفقة ما مضی ولم یخالف عمرؓ فی ذلك منهم مخالف۔ قال ابن المنذر رحمه اللہ هذه نفقة وجبت بالکتاب والسنة والاجماع ولا یزول ما وجب بهذه الحجج إلا بمثلها انتهی قوله

ایضاً اسی کتاب میں ہے: ان الصحابه رضی اللہ عنهم اوجبوا للزوجة نفقة ما مضی۔

ان سب عباراتِ بالا سے یہ بات بخوبی ثابت ہوئی کہ معسر کی بی بی بہ سبب اعسار نان نفقہ وغیرہ کے اپنے نکاح کو فسخ کرا سکتی ہے۔ علیٰ ہذا القیاس بلکہ بدرجہ اولیٰ اس سے موسر کی بی بی بھی ان سب وجوہات سے اپنے نکاح کو فسخ کرا سکتی ہے۔ اس بات کی مؤید اثر عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ موجود ہے۔ کما لا یخفی علی الماہرین۔

اب رہی یہ بات کہ عورت مذکورہ کس طرح سے اپنے نکاح کو فسخ کرائے سو جواب اس کا یہ ہے کہ اس عورت کو مناسب ہے کہ اپنے استغاثہ کو مع فتوے کے حاکم وقت یا نائب حاکم کے پاس پیش کرے اور ان کی مرضی کے موافق عمل کرے۔ واللہ اعلم وعلمه اتم حررہ العبد المسکین محمد عین الدین غفر له اللہ المتین حطیا برجی الکلکتاوی من المدرسة الاسلامیة الواقعة فی جمال گنج من مضافات

بگوٹرہ ۱۰ محرم الحرام ۱۳۲۷ الهجریۃ علی صاحبها الصلوۃ والتحیۃ

الجواب صحیح کتبہ محمد عبداللہ ۲۸ ربیع الآخر ۱۳۲۷ سنہ ھ

جواب صحیح ہے۔ واللہ اعلم بالصواب حررہ ابوالطیب محمد شمس الحق العظیم آبادی عفی عنہ

○

(۱۲) سوال ۱؎

کیا فرماتے ہیں علمائے دین و مفتیان شرع متین اس مسئلہ میں کہ بنگالہ ملک کے اکثر اضلاع میں پاٹ جس کا دوسرا نام کنشا ہے، کثرت سے پیدا ہوتا ہے اردو زبان میں اس کو پٹوا کہتے ہیں عموماً سوداگر لوگ دور دور سے کلکتہ میں روانہ کرتے ہیں لیکن بوقت روانگی بعض بعض سوداگر تقریباً فی من پانچ سیر پانی سے اس کل من بھر پاٹ کو تر کرکے بستہ باندھ کر روانہ کرتے ہیں اور بعض بعض ایسا نہیں کرتے ہیں لیکن جو لوگ ایسا کرتے ہیں ان کے چند فائدے ہوتے ہیں من جملہ ان فوائد کے ایک تو وزن میں زیادہ ہوتا ہے دوسرا البتہ اس حالت میں خوب کس جانے کے سبب سے روانگی وغیرہ میں کفایت ہوتی ہے اور انگریز لوگ اس قسم کے بستہ کو دیکھ کر بہت پسند کرتے ہیں اور زیادہ قیمت سے خرید کرتے ہیں اور آڑھت میں بہت دنوں تک یہ مال ٹھہرتا نہیں اور جو لوگ پانی نہیں دیتے ہیں وہ لوگ اس قسم کے فوائد سے محروم رہتے ہیں۔ اب سوال یہ ہے مثلاً ایک من پاٹ میں اگر کوئی شخص مثلاً پانچ سیر پانی اس کل پاٹ میں اس طرح سے ملا دے کہ اس کل پاٹ کے تمام اجزاء میں پانی برابر پہنچے تو یہ درست ہوگا یا غش میں داخل ہو کر ناجائز ہوگا؟ بینوا توجروا

الجواب

اگر سوداگروں کے نزدیک پاٹ میں اس قدر پانی ملانا داخل عیب نہیں ہے یا داخل عیب ہے مگر خریدار کو اس کا علم ہے اور باوجود اس کے خریدتا ہے تو یہ درست ہے اور غش میں داخل نہیں ہوگا۔ ورنہ غش میں داخل ہوگا اور ناجائز ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم کتبہ محمد عبداللہ ۱۰ جمادی الاول ۱۳۲۶ھ

جواب صحیح ہے واللہ اعلم بالصواب حررہ العبد الضعیف ابو الطیب محمد شمس الحق عفی عنہ

۱؎ مجموعہ فتاویٰ (قلمی)، زیر رقم ۲۶۹ خدا بخش لائبریری پٹنہ، ورق ۵/الف - ۵/ب

سوال (۱۴)[1]

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ ایک گورِ غریباں مسلمانوں کا جو سیکڑوں برس سے قائم ہے اور برابر اس میں میت مسلمانوں کی دفن ہوا کرتی ہے بالفعل ایک مردہ غیر مسلم کا ہاتھ پیر باندھ کر ایک گڑھا کھود کر اس گورستان قدیم میں بیٹھا کر مٹی سے ڈھانک دیا اور باوجود منع کرنے کے عام مسلمانوں کے زبردستی سے ایک مسلمان اہلِ دول کے یہ کام ہوا۔ اب سوال یہ ہے کہ یہ فعل اس مسلمان اہلِ دول نے جو کیا جائز کیا یا ناجائز کیا تو قابل ملامت ہے یا نہیں؟ اور سلف سے کیا انتظام گورستان کا چلا آتا ہے عام گورستان مسلمانوں کا اور غیر مسلمانوں کا علیحدہ علیحدہ رہا کیا ہے یا نہیں؟

جواب

ان الحکم الا للّٰہ جاننا چاہیے کہ مسلمانوں کے مقبروں میں کفار و مشرکین کو دفن کرنا حرام ہے، ہرگز جائز نہیں ہے اور اس فعل میں اموات مسلمین کے ساتھ بے حرمتی کرنا ہے جس مسلمان نے ایسا فعل کیا ہے اس نے گناہِ کبیرہ کیا اس کو تو یہ لازم ہے۔ اموات مشرکین و کفار کو مقابرِ مسلمین میں دفن کرنے کی دلیل حرمت یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اموات مسلمین کی زیارت کا حکم دیا ہے اور ان کی قبر کے پاس کھڑے ہو کر ان کے لیے دعا کرنے کو فرمایا ہے اور اللہ پاک نے مشرکین کی قبر کے پاس کھڑے ہونے سے منع فرمایا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مشرکین کی قبور پر سے جلد گزر جانے کا حکم دیا ہے اور تاکید کیا ہے کہ ذرا بھی وہاں مت ٹھہرو پھر جب اختلاط قبورِ مسلمین و مشرکین کا ہوگا تو مسلمانان کیونکر اموات مسلمانوں کی زیارت کریں گے اور کیونکر ان کی قبر کے پاس کھڑے ہوں گے

---

[1] مجموعہ فتاویٰ قلمی نازیر رقم ۲۹۹ خدا بخش لائبریری پٹنہ، ورق ۵/ب - ۲/۶

کیونکہ جب مسلمانوں کی قبر کے پاس کھڑے ہوں گے تو باعث اختلاط قبور مشرکین کے مشرکین کی قبر کے پاس بھی کھڑا ہونا لازم آوے گا۔ اور شریعت نے حکم دیا ہے کہ تم مشرکین کی قبر کے پاس سے بھاگو۔ فرمایا اللہ تبارک وتعالیٰ نے سورہ توبہ میں "ولا تصل علی احد منھم مات ابدا ولا تقم علی قبرہ" یعنی جو کوئی ان منافقین مشرکین سے مرجاوے ان پر نماز نہ پڑھیے اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم، اور نہ کھڑے ہوئیے ان کی قبر کے پاس۔

واخرج الترمذی من حدیث عمر بن الخطاب فما صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعدہ علی منافق ولا قام علی قبرہ حتی قبضہ اللہ تعالیٰ۔

یعنی جب یہ آیت اتری اس کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی منافق میت کی نماز نہ پڑھی اور نہ اس کی قبر پر کھڑے ہوئے۔

وقال العلامۃ جلال الدین السیوطی فی کتاب الاکلیل فی استنباط آیات التنزیل: قولہ تعالی (ولا تصل علی أحد منھم مات أبدا) فیہ تحریم الصلاۃ علی الکفار والوقوف علی قبرہ۔ انتہی

اور صحیح بخاری وصحیح مسلم میں حضرت عبداللہ بن عمر سے مروی ہے کہ جب اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے حجر یعنی دیار ثمود کے پاس پہنچے جہاں پر قوم ثمود گڑی ہوئی تھی تو رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اصحاب کو فرمایا تم لوگ قوم ثمود کی قبروں کے پاس مت جاؤ اور خود رسول صلی اللہ علیہ وسلم وہاں پر سے بہت تیز گزر گئے۔

اخرج البخاری ومسلم عن ابن عمر رض أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لأصحابہ یعنی لما وصلوا الحجر دیار ثمود لا تدخلوا علی ھؤلاء المعذبین إلا أن تکونوا باکین فان لم تکونوا باکین فلا تدخلوا علیھم لا یصیبکم ما اصابھم۔ وفی روایۃ: قال لما مر النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالحجر قال لا تدخلوا مساکن الذین ظلموا انفسھم لا یصیبکم ما أصابھم الا أن تکونوا باکین ثم قنع رأسہ واسرع السیر حتی اجاز الوادی۔ انتہی

اور حافظ عبدالعظیم منذری نے کتاب الترغیب والترہیب میں باب باندھا ہے

کہ ظالمین یعنی مشرکین و کفار کی قبور کے پاس سے گزر جاتے میں خوف کرنا چاہیے اور تیز چلنا چاہیے اور یہی حدیث عبد اللہ بن عمر کی اس باب میں لائے ہیں وھذہ عبارتہ:
الترھیب من المرور بقبور الظالمین انتھی

اور قدیم الایام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک سے اس وقت تک یہی دستور و عمل اسلامی رہا کہ مسلمانوں کا مقبرہ مسلمانوں کے مقبرہ سے علاحدہ رہے کیونکہ شارع نے اموات مسلمین کے احترام کرنے کا حکم دیا ہے اور اموات کفار کا کچھ بھی احترام نہیں ہے۔ امام بخاری نے اپنی صحیح میں ایک باب منعقد کیا ہے (باب ھل ینبش قبور مشرکی الجاھلیۃ ویتخذ مکانھا مساجد) اور اس باب میں حدیث قصۂ بناء مسجد نبوی کا لائے ہیں اس کا جملہ اخیرہ یہ ہے: قال أنس فکان فیہ ما اقول لکم قبور المشرکین وفیہ خرب وفیہ نخل فامر النبی بقبور المشرکین فنبشت ثم بالخرب فسویت ... الحدیث

اس حدیث سے صاف ظاہر ہوا کہ قبور مشرکین کے ساتھ کچھ بھی احترام نہیں ہے بلکہ وقت ضرورت کے مشرکین کی قبر کو اکھاڑ کر زمین کو برابر کر دینا جائز ہے اور صحیح بخاری کے باب ما جاء فی قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکر وعمر میں ہے: قال یستأذن عمر بن الخطاب فان اذنت لی فادفنونی، والا فردونی الی مقابر المسلمین۔ انتھی

اس روایت سے مقابر مسلمین کا علیحدہ ہونا ثابت ہوا۔ واللہ اعلم بالصواب حررہ
ابو الطیب محمد شمس الحق عفی عنہ فی رمضان ۱۳۲۵ھ

(۱۴) سوال اوّل[1]

کیا فرماتے ہیں علمائے دین و مفتیان شرع متین کہ ایک شخص نے ایک عورت سے زنا کیا اس میں حمل قائم ہو گیا اب وہ شخص اس عورت کے اس حمل کے وضع ہونے کے قبل نکاح کرے تو اس کا نکاح عند الشرع درست ہو گا یا نہیں؟

جواب سوال اوّل

إن الحکم إلا اللہ۔ عورت مذکورہ سے جس شخص نے زنا کیا ہے جس کا حمل قرار پا گیا وہی مرد اس عورت سے نکاح کرے تو اس کو وضع حمل کا انتظار کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یحل لأحد یؤمن باللہ والیوم الآخر أن یسقی ماءہ زرع غیرہ۔ اخرجہ احمد وأبوداؤد والترمذی۔ مگر اس کی تفصیل جواب سوال ثانی میں لکھی گئی ہے فلیرجع إلیہ واللہ اعلم وعلمہ اتم۔ حررہ ابوعبداللہ محمد ادریس عفی عنہ القدوس۔

---

[1] مجموعہ فتاوی (قلمی)، زیر رقم ۲۷۹ خدابخش لائبریری پٹنہ، ورق ۸/ب - ۹/ب

(۱۵) سوال ثانی[1]

زانیہ عورت کو بھی عدّت گزارنی ہوگی جیسا کہ منکوحہ عورت کو گزارنی ہوتی ہے یا نہیں؟

جواب سوال ثانی

ان الحکم الا للہ۔ صورت مسئولہ چند شقوق کی محتمل ہے سب کا جواب علاحدہ
(۱) عورت زانیہ غیر منکوحہ ہے۔ اس حالت میں اس کی عدّت استبراء رحم ہے۔ یعنی وطی آخر کے بعد سے اتنا انتظار کرے کہ حاملہ نہ ہونے کا یقین ہو جائے۔ اور اگر حاملہ ہے تو وضع حمل تک انتظار کرے، لقولہ تبارک وتعالیٰ (واولات الاحمال اجلھن أن یضعن حملھن۔ وفسرہ النبی صلّی اللہ علیہ وسلم بقولہ لاتوطأ حامل حتی تضع ولاغیرذات حمل حتی تحیض حیضۃ رواہ احمد وابوداؤد والحاکم من حدیث أبی سعید الخدری، وروی احمد وأبوداؤد والترمذی وابن حبان من حدیث رویفع بن ثابت ان النبی صلّی اللہ علیہ وسلم قال: لایحل لأحد یؤمن باللہ والیوم الآخر أن یسقی ماءہ زرع غیرہ۔

لیکن اگر کسی ایک شخص سے وہ عورت مبتلائے زنا تھی اور اب اسی مرد سے نکاح کرے تو اب اس کو استبراء رحم یا وضع حمل کے انتظار کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ اس حالت میں سقی الماء فی غیر زرع نہیں ہے۔

(۲) عورت زانیہ کسی کی منکوحہ ہے اور شوہر سے تعلق بھی تھا اور اب شوہر نے انتقال کیا اس صورت میں اگر عورت حاملہ نہیں ہے تو اس کو شوہر کی وفات کی عدّت پوری کرنی ضروری ہے لقولہ تعالیٰ "والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا یتربص

---

[1] مجموعہ فتاویٰ (قلمی)، زیر رقم ۲۶۹، خدا بخش لائبریری پٹنہ، ورق ۸/ب-۹/ب

بأنفسهن أربعة أشهر وعشرًا»

اور اگر وہ عورت حاملہ ہے تو اس کی عدت وضع حمل ہے: لقولہ تعالیٰ "وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن" اگرچہ حمل زنا کا ہو، لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم: الولد للفراش وللعاهر الحجر۔

(۳) عورت زانیہ کسی کی منکوحہ ہے مگر شوہر سے اس کی خلوت صحیحہ نہیں ہوئی ہے یا خلوت صحیحہ ہوئی مگر شوہر نابالغ ہے یا ایسا جرح ہے جس سے دونوں میں باہمی تعلق نہ ہونا متیقن ہے اور اب اس کا شوہر قضا کر گیا۔ اس کی عدت چار مہینہ دس دن تو ضروری ہے عام ازیں کہ حاملہ ہو یا نہ ہو اور بعد انقضاء عدت اگر وہ عورت حاملہ ہو تو اس کا حکم وہی ہے جو اوپر گذرا یعنی جس مرد کا یہ تعلق زنا اس کو حمل ہے اسی سے نکاح کرنے میں وضع حمل کا انتظار ضروری نہیں ہے اور اگر دوسرے شخص سے نکاح کرے تو وضع حمل تک انتظار کرنا ضروری ہے۔

(۴) عورت زانیہ کسی کی منکوحہ ہے۔ اب شوہر نے انتقال نہیں کیا بلکہ طلاق دیدیا۔ اس صورت میں عدتِ طلاق اس کو پوری کرنا چاہیے اس تفصیل کے ساتھ جو متوفی عنہا زوجہا کی باتوں میں بیان ہوا واللہ اعلم بالصواب۔ حررہ ابو عبداللہ محمد ادریس عفی عنہ بقلم العبد الآثم ابی الحسن محمد عبد المنان خاں کان اللہ لہ المرشد آبادی الجنگی فوری بماہ صفر ۱۳۲۶ھ

○

(۱۶) سوال[1]

ایک شخص نے بوجہ بیماری کے اپنی بیوی کا دودھ چوس کر پیا اب اس دودھ پینے سے وہ عورت اس مرد کی بی بی سابق دستور رہے گی یا حرام ہو جائے گی یا کفارہ لازم آئے گا؟

جواب

ان الحکم الا للہ ۔ دودھ پینا جس سے رضاعت وحرمت ثابت ہوتی ہے وہ دو برس کی سن تک ہے ۔ قرآن شریف میں ہے: "والوالدات یرضعن اولادھم حولین کاملین لمن اراد أن یتم الرضاعۃ" اور حنفی مذہب میں ڈھائی برس تک ہے پس صورت مذکورہ بالا میں وہ عورت اپنے شوہر پر حرام نہیں ہوئی بلکہ بدستور سابق حلال ہے اور اس قسم کے واقعات صحابہ رضی اللہ عنہم کے زمانہ میں بھی ہوئے ہیں ۔

أخرج مالک فی الموطا عن عبد اللہ بن دینار انہ قال جاء رجل إلی عبد اللہ بن عمر وأنا معہ عند دار القضاء یسألہ عن رضاعۃ الکبیر فقال عبد اللہ بن عمر: جاء رجل الی عمر بن الخطاب فقال: إنی کانت لی ولیدۃ، وکنت أطأھا فعمدت إمرأتی إلیھا فأرضعتھا فدخلت علیھا فقال دونک فقد واللہ ارضعتھا فقال عمر اوجعھا وائت جاریتک فانما الرضاعۃ رضاعۃ الصغیر رواہ مالک ۔ یعنی ایک شخص عبداللہ بن عمرؓ کے پاس آیا اور کہا کہ میری ایک لونڈی تھی اس سے ہم صحبت کرتے تھے میری بی بی نے قصداً اس کو دودھ پلا دیا جب ہم اس لونڈی کے پاس جانے لگے تو میری بی بی نے کہا سن لے اللہ تعالیٰ کی قسم ہم نے اس کو دودھ پلا دیا ہے ۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اپنی بی بی کو سزا کر اور اپنی لونڈی سے

---

[1] مجموعہ فتاوی رقلمی، زیر رقم ۲۶۹ خدا بخش لائبریری پٹنہ ادرق ۹/ب - ۱۰/الف

صحبت کرے۔ رضاعت چھوٹے پن میں ہوتی ہے نہ کہ جوانی میں۔

اور یہی موطا امام مالک میں ہے: عن یحییٰ بن سعید أن رجلاً سأل أبا موسی الاشعری فقال: إنی مصصت عن امرأتی من ثدیہا لبنا فذھب فی بطنی فقال ابو موسی الاشعری لا أراھا إلا قد حرمت علیک فقال عبداللہ بن مسعود انظر ما تفتی بہ الرجل فقال ابو موسی فما تقول انت فقال عبداللہ ابن مسعود لا رضاعۃ إلا ما کان فی الحولین فقال ابو موسی لا تسألونی عن شیئ ما کان ھذا الحبر بین اظھرکم رواہ مالک۔ یعنی ایک شخص نے ابو موسیٰ اشعری سے کہا ہم اپنی عورت کا دودھ چھاتی سے چوس رہے تھے وہ دودھ میرے پیٹ میں چلا گیا۔ ابو موسیٰ اشعری نے کہا میرے نزدیک وہ عورت تجھ پر حرام ہو گئی عبداللہ بن مسعود نے کہا دیکھو کیا مسئلہ بتاتے ہو اس کو، ابو موسیٰ اشعری نے کہا اچھا آپ کیا کہتے ہیں، عبداللہ بن مسعود نے کہا رضاعت وہ ہے جو دو برس کے اندر ہو تب ابو موسیٰ نے کہا کہ ہم سے کچھ مت پوچھا کرو جب تک یہ عالم تم میں موجود ہے۔

پس اس مرد بیمار پر کسی قسم کا کفارہ لازم نہیں ہے اور بی بی اس کی حلال مثل سابق کے ہے۔ واللہ اعلم بالصواب حررہ ابو الطیب محمد شمس الحق عظیم آبادی عفی عنہ

(۱۷) سوال[1]

(۱) شرع شریف کا کیا حکم ہے اناکیولیشن وبلائے طاعونی کا ٹیکہ محض حفاظت جان کے لیے مسلمانوں کو لینا عند الشرع شریف کیا ناجائز ہے ؟

(۲) اور جس نے ٹیکہ لیا وہ مسلمان کیا نہیں رہتا ؟

(۳) کیا کسی وبا یا مصیبت کے ازالہ میں اپنے اور اپنی قوم کے لیے کوشش کرنا شرعاً جائز ہے یا نہیں ؟

(۴) کیا ظہور آثار و علامت وبا میں بنظر حفظِ صحت نقل مقام چاہیے کہ نہیں ؟

جواب

(۱) صورت مستفسرہ میں ٹیکہ وبائے طاعونی کا مسلمان لے سکتا ہے جب کہ اس باب میں کوئی ممانعت شرعی نہیں ہے کیونکہ جو دوا ٹیکہ کے ذریعہ سے پہنچائی جاتی ہے اس میں کسی قسم کا نشہ نہیں ہوتا اور نہ بے ہوشی ہوتی ہے بلکہ اس کے فوری اثر سے طاعون کی سمیت یکلخت دور ہو جاتی ہے اور پھر ٹیکہ لینے والے پر طاعون غالب انشاء اللہ نہیں ہوتا ہے اور اگر منجملہ ہزارہا آدمیوں کے کسی کے خون میں طاعون کی کچھ سمیت شاید آبھی جائے تو کچھ نقصان نہیں پہنچتا جس طرح چیچک کا ٹیکہ خاص وعام کے نزدیک زیادہ فائدہ بخش ہے ویسا ہی یہ ٹیکہ طاعونی ہزارہا اشخاص کی آزمائش میں مفید ثابت ہوا، اور ثابت ہوتا جاتا ہے چنانچہ میں نے عرصہ تک اس طاعونی ٹیکے کے لینے والوں اور دیگر وسائل سے تحقیق کیا تو اس کے فوائد پر پورا اطمینان ہو گیا اور کوئی مانع امر شرعیہ نہ پایا لہذا اپنے قومی بھائیوں کے شک رفع کرنے کے لیے میں نے خود طاعونی ٹیکہ مروجہ لیا تو بفضلہ تعالیٰ میرے تجربے میں بہت فائدہ رساں پایا گیا۔ اس ٹیکہ نے کسی نوع اور قسم کی طاقت زائل یا کم نہیں ہوتی نہ

---

[1] مجموعہ فتاوی (قلمی) زیر رقم ۲۶۹ خدابخش لائبریری پٹنہ، ورق ۱۰/ب-۱۱/ب

کوئی دوسرا مرض پیدا ہوتا نہ تشنج آتا نہ کچھ بے ہوشی ہوتی جس سے کسی وقت کی نماز فوت ہو جائے جب یہ موانع نہیں ہیں تو کوئی قباحت شرعی ٹیکہ لینے میں مانع نہیں۔ دوا کرنے اور علاج کرانے کی کوئی ممانعت حضرت شارع صلعم سے موجودہ حالت میں پائی نہیں جاتی ہے بلکہ حضور صلعم نے خود دوائیں ارشاد فرمائی ہیں اور یہ ٹیکہ دوا ہے۔

(۲) ٹیکہ لینے سے کفر (نافرمانی شرعی) ارتداد (مذہب اسلام سے پھر جانا) عند الشرع واقع نہیں ہوتا اور نہ ٹیکہ لینے والا فاسق وفاجر یا مردود الشہادہ ہوتا جب یہ حالت ہے تو اس کے ایمان و اسلام میں ذرہ برابر فرق نہیں۔ وہ پختہ مسلمان ہے۔

(۳) ہر مسلمان بلکہ انسان پر فرض ہے کہ جب قوم یا وہ خود کسی ناگہانی معیبت و بائیہ بیماری میں پھنس جائے یا مبتلا ہو جانے کا خطرہ و خوف ہو تو ایک دوسرے کی جائز اعانت کرے اور مصیبت وبائیہ کے دفع کے لیے فوراً کوشش کرے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: تعاونوا علی البر والتقوی ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان۔ طاعون یا کسی وبا سے بچنے و بچانے کی کوشش اثم وعدوان میں داخل نہیں ہے بلکہ مدد کرنے والا عند اللہ ماجور ہوگا جبکہ جان کو خطرہ سے بچائے گا۔

(۴) جب کسی مقام میں ظاہر ہو کہ وبا آچلی ہے اور اس کے علامات نمایاں ہو چلے (عام اس سے کہ کوئی مبتلائے مرض ہو یا نہ ہو) اس سے بچنے کے لیے عمدہ سامان تدبیر یہی ہے کہ چندے وہ آبادی چھوڑ دی جائے اور کسی ایسے جنگل یا ہوادار مقام میں قیام کرے جہاں آبادی نہ ہو اور سمیت وبائیہ بھی اس خطے میں نہ ہو جب اصلی مسکن سے وبا جاتی رہے تو واپس آجائے اور جو غربا ایسے نقل مکان کے وقت مفلس ہوں ان کی حتی المقدور اعانت ہر قسم کی کرے اور ان کی اور اپنی جان بچائے کیونکہ اللہ جل شانہ نے ور وانفقوا فی سبیل اللہ ولا تلقوا بایدیکم الی التھلکۃ واحسنوا ان اللہ یحب المحسنین" فرمایا ہے کسی کا ایسے مہلکہ سے جان بچانا اور امداد کرنا خدا کے محسنین میں داخل ہوتا ہے جو ہزارہا اموات کا باعث ہو تو شرعاً جائز نہیں ہے۔ جنگل میں آبادی سے باہر چلا جانا خلاف شرع نہیں۔ خدا اور رسول صلعم نے جان بچانے کی تدبیر کرنے کو منع نہیں فرمایا ہے۔ واللہ اعلم خادم

رقوم عبدالعزیز رضوی مصنف عفی عنہ

ہم کو چاروں جواب کے ساتھ اتفاق ہے، بے شک یہ ٹیکہ دوا ہے اس کے ساتھ کوئی اعتقاد شرکیہ نہیں ہے۔ پس جس طرح ساری ادویات باذن اللہ تعالیٰ تاثیر پیدا کرتے ہیں، ویسا ہی یہ ٹیکہ بھی۔ اور اس میں کسی قسم کا محذور شرعی نہیں ہے۔ پس ٹیکہ لینے والا بے شک وشبہ مسلمان ہے، اور بے شک مدد و اعانت مصیبت زدہ کی کرنا موجب اجر کثیر ہے۔ جو اس کو خطا سمجھے وہ خاطی ہے۔ اور حدیث صحیح الطاعون شہادۃ لکل مسلم کی یہ مطلب نہیں ہے کہ اس کے علاج و تدبیر ازالہ کی نہیں کی جائے، کیونکہ ہدم و غرق میں بھی درجہ شہادت کا ملتا ہے۔ پھر بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی دعا میں اللھم انی اعوذ بك من الھدم والغرق وغیرہ للٹ فرمایا ہے، اور جس شہر یا گاؤں میں تمیت وبائیہ آگئی ہو وہاں سے دوسرے شہر یا گاؤں میں جانے کی ممانعت آئی ہے۔ اسی مصلحت سے کہ دوسری جگہ کے لوگ بھی اس میں مبتلا ہو جاویں گے، باقی رہا اسی شہر یا گاؤں میں رہ کر صرف حفظ کے واسطے آبادی کو چھوڑ کر میدان ہوادار میں یا جنگل میں جانا یہ داخلِ فرار نہیں ہے۔ کیونکہ وہ شخص کسی آبادی میں نہیں گیا ہے جہاں لوگ آباد ہیں۔ پس اس پر اطلاق فرار کا نہیں ہوا۔ واللہ اعلم

حررہ العبد الضعیف ابوالطیب محمد شمس الحق عفی عنہ العظیم آبادی

مہر

۱۲۹۵ھ
محمد شمس الحق
ابوطیب

○

(۱۸) سوال اوّل

ایک شخص نے مرض الموت میں اپنی ایک وثیقہ ہبہ بالعوض اپنی بعض اولاد کے نام سے لکھا اور بعض کو بالکل محروم رکھا پس یہ ہبہ بالعوض بنام بعض اولاد کے صحیح ہوا یا نہیں؟

سوال دوم

اگر کسی شخص نے حالتِ مرض الموت میں بعض اولاد کو اپنے یا کسی غیر کو ہبہ بالعوض کیا تو یہ ہبہ اس واہب کے کل مال میں جاری ہو گا یا واہب کے ثلث مال میں؟ واہب نے اپنے کل مال کو بعض ورثا کو اپنے ہبہ کر دیا اور بعض کو بالکل محروم کیا ہے۔

سوال سوم[1]

ہبہ بالعوض میں قرآن شریف کا ہبہ کرنا صحیح ہو گا یا نہیں؟ —— جواب تینوں سوالوں کا کتب فقہ حنفیہ سے بقیدِ مطبع وصفحہ کتاب کے دیا جاوے۔

جواب سوال اوّل

یہ ہبہ اگر باجازت باقی ورثا کے ہوا ہے تو صحیح ہوا ورنہ صحیح نہیں ہوا۔ اس لیے کہ ہبہ بالعوض ایک فرد ہبہ ہے جو مرض الموت میں واقع ہوا ہے۔ اور ہبہ جو مرض الموت میں واقع ہو حکماً وصیت ہے پس ہبہ مذکور حکماً وصیت ہے۔ اور وصیت وارث کے لیے بلا اجازت ورثا صحیح نہیں ہے۔ اور اولاد وارث ہے پس ہبہ مذکور بغیر اجازت باقی اولاد اور اگر واہب کا کوئی اور بھی وارث ہو تو بغیر اجازت وارث مذکور صحیح نہیں ہے۔

(فتاوی قاضی خان مطبوعہ کلکتہ جلد ۴ صفحہ ۵۰۶) لا یجوز الوصیۃ للوارث عندنا إلا أن یجیزھا الورثۃ۔

---

[1] ان تینوں سوال وجواب کے لیے دیکھیے: مجموعہ فتاوی (قلمی) زیرِ رقم ۲۶۹ خدا بخش لائبریری پٹنہ ورق ۱۲/أ - ۱۲/ب

(ایضاً صفحہ ۵۱۲) لو وهب شيئاً لوارث في مرضه أو أوصى له بشئ أو أمر بتنفيذه قال الشيخ الإمام أبو بكر محمد بن الفضل رح: كلاهما باطلان فإن أجاز بقية الورثة ما فعل وقالوا أجزنا ما أمر به الميت ينصرف الإجازة الى الوصية لأنها مامورة إلى الهبة، ولو قال الورثة: أجزنا ما فعله الميت صحت الاجازة في الهبة والوصية جميعا

(فتاوی عالمگیری مطبوعہ کلکتہ جلد ۶ صفحہ ۱۶۸): إذا أقر مريض لامرأة بدين أو اوصى لها بوصية أو وهب لها هبة ثم تزوجها ثم مات جاز الاقرار عنده وبطلت الوصية والهبة

(الدر مختار برحاشیہ طحطاوی مطبوعہ مصر جلد ۴ صفحہ ۲۱۹): وتبطل هبة المريض ووصيته لمن نكحها بعدهما أي بعد الهبة والوصية، لما تقرر انه يعتبر لجواز الوصية كون الموصى لها وارثا أو غير وارث وقت الموت لا وقت الوصيته

(طحطاوی مطبوعہ مصر جلد ۴ صفحہ ۲۱۹): قوله "وتبطل هبة المريض ووصيته الخ" أما الوصية فلانها ايجاب مضاف إلى بعد الموت وهي وارثته حينئذ والوصية للوارث باطلة بغير اجازة وأما الهبة وان كانت منجزة صورة فهي كالمضافة الى ما بعد الموت حكما لانها وقعت موقع الوصايا لانها تبرع يتقرر حكمه عند الموت۔ واللہ تعالیٰ اعلم

جواب سوال دوم

اگر واہب نے یہ ہبہ اپنے بعض اولاد یا کسی دیگر وارث کو کیا ہے تو ہبہ مذکور بغیر اجازت بقیہ ورثہ باطل ونا جائز ہے۔ نہ یہ ہبہ واہب کے کل مال میں جاری ہو گا نہ ثلث مال میں جیسا کہ جواب سوال اوّل سے واضح ہوا۔ اور اگر واہب نے یہ ہبہ کسی غیر وارث کو کیا ہے تو درصورت عدم اجازت ورثہ کے اس ہبہ کو یہ ہبہ واہب کے صرف ثلث مال میں جاری ہو گا نہ کل مال میں۔ اس لیے کہ ہبہ مذکور حکماً وصیت ہے۔ جیسا کہ جواب سوال اوّل میں مذکور ہوا۔ اور وصیت بلا اجازت ورثا صرف ثلث مال میں جاری ہوتی ہے نہ کل مال میں ورنہ اند

از ثلث میں۔

(فتاوی عالمگیری مطبوعہ کلکتہ جلد ۶ صفحہ ۱۳۹): تصح الوصیۃ لاجنبی من غیر اجازۃ الورثۃ کذا فی التبیین ولا یجوز بما زاد علی الثلث، الا ان یجیزہ الورثۃ بعد موتہ وھم کبار الخ کذا فی الھدایۃ

(الدر المختار برحاشیہ طحطاوی مطبوعہ مصر جلد ۴ صفحہ ۳۱۵) ویجوز بالثلث للاجنبی عند عدم المانع وان لم یجز الوارث ذلک لا الزیادۃ علیہ الا ان یجیز ورثتہ بعد موتہ۔ واللہ تعالی اعلم

جواب سوال سوم

ہبہ بالعوض میں بالخصوص قرآن مجید کو عوض میں دینا تو کتب فقہ حنفیہ میں میری نظر سے نہیں گزرا ہے۔ لیکن کتب فقہ حنفیہ میں یہ امر مصرح ہے کہ ہبہ بالعوض میں عوض شئی یسیر بھی کافی ہے۔ اور شئی یسیر میں قرآن مجید بھی داخل ہے۔

(فتاوی قاضی خان مطبوعہ کلکتہ جلد ۴ صفحہ ۱۸۷): یصح التعویض بشئی یسیر اوکثیر

(فتاوی عالمگیری مطبوعہ کلکتہ جلد ۴ صفحہ ۵۵۱): ولو عوض عن جمیع الھبۃ قلیلا کان العوض اوکثیرا فانہ یمنع الرجوع۔ واللہ تعالی اعلم۔ کتبہ[1]

○

[1] قلمی نسخہ فتاوی میں اس کے بعد کسی کا نام تحریر نہیں۔ مگر چونکہ یہ تمام جوابات مولانا شمس الحق عظیم آبادی کے خط سے لکھے ہوئے ہیں اس لئے کوئی شک نہیں کہ مجیب وہی ہیں

(۱۹) سوال[1]

ایک عورت نے حالت صحت میں فیما بینہا وبین اللہ خاوند کو اطلاع دیکر اپنا مہر بخش دیا مگر اپنے اقارب کے خوف سے اظہار نہ کیا آخرہ جب بیمار رہی تو حالت بیماری میں چند گواہوں کے روبرو اپنے واقعہ سابقہ کا ذکر کرکے تحریر لکھوا دیا کہ میں بحالت صحت مہر معاف کرچکی ہوں۔ کیا اس صورت میں مسماۃ مذکورہ کا یہ کہنا اور معاف کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اور واضح رہے کہ مسماۃ مذکورہ کے ورثا نسبی بھی ہیں اور ایک لڑکی نابالغ اور ایک خاوند مذکور۔

الجواب

اس صورت میں مسماۃ مذکورہ کا بحالتِ صحت فیما بینہا وبین اللہ اپنا مہر معاف کردینا جائز ودرست ہے اور بحالتِ مرض اس کا یہ اقرار کرنا کہ میں بحالتِ صحت معاف کرچکی ہوں بھی جائز ودرست ہے۔ سورۂ نساء "فان طبن لکم عن شیٔ منہ نفسا فکلوہ ھنیٔا مریٔا"

صحیح بخاری مصری جلد ۲ صفحہ ۷۹ میں ہے: قال الحسن: أحق ما یصدق بہ الرجل آخر یوم من الدنیا وآخر یوم من الآخرۃ، وقال ابراھیم والحکم: إذا ابرأ الوارث من الدین بریٔ، وقال الشعبی: إذا قالت المرأۃ عند موتھا ان زوجی تضانی وقضیت منہ جاز، وقد قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: "ایاکم والظن فان الظن اکذب الحدیث" انتھی

وفی فتح الباری جلد ۳ صفحہ ۲۵: واحتج من اجاز مطلقا بما تقدم عن الحسن أن التھمۃ فی حق المحتضر بعیدۃ، وبالفرق بین الوصیۃ والدین، لانھم

---

[1] مجموعہ فتاوی (قلمی)، زیر رقم ۹۹ خدا بخش لائبریری پٹنہ، ورق ۱۳/ب

اتفقوا على أنه لو أوصى في صحته لوارثه بوصية وأقر له بدين ثم رجع، أن رجوعه عن الإقرار لا يصح، بخلاف الوصية فيصح رجوعه عنها، واتفقوا على أن المريض إذا أقر لوارث صح إقراره مع أنه يتضمن له بالمال وبأن مدار الأحكام على الظاهر، فلا يترك إقراره للظن المحتمل فإن أمره فيه إلى الله تعالى۔

(۲۰) سوال[1]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے والد ماجد عبداللہ کے ایمان یا عدم ایمان کے بارے میں کوئی حدیث صحیح صحاح ستہ میں موجود ہے یا نہیں؟

جواب

صحیح مسلم کے کتاب الایمان میں و سنن ابی داؤد کے کتاب السنۃ میں جو حدیث بروایت حضرت انس کے مروی ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے والد ماجد کی وفات ایمان پر نہیں ہوئی ہے۔ اور یہی قول صحیح ہے۔ اور بعض روایات ضعیفہ غیر صحیحہ سے معلوم ہوتا ہے کہ وفات ایمان پر ہوئی ہے، مگر چونکہ یہ روایت بہت ہی کمزور ضعیف ہے اس لئے قابل حجت اور سند کے نہیں ہے۔ بلکہ صحیح و معتبر وہی روایت ہے جو کہ صحیح مسلم و سنن ابی داؤد میں ہے۔ لیکن ایسے مسائل میں بحث کرنا عبث و بیکار ہے، اس میں سکوت اولیٰ و افضل ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

عبارت صحیح مسلم و سنن ابی داؤد کی ذیل میں مرقوم ہے، مع عبارت شرح صحیح مسلم للنووی رح کے۔

حدثنا موسی بن اسماعیل نا حماد عن ثابت عن أنس أن رجلا قال: یا رسول اللہ أین أبی؟ قال: أبوک فی النار، فلما قفی قال: إن أبی و اباک فی النار۔ رواہ ابوداؤد۔

حدثنا أبو بکر بن أبی شیبۃ قال نا عفان قال۔ نا حماد بن سلمۃ عن ثابت عن أنس أن رجلا قال: یا رسول اللہ أین أبی؟ قال: فی النار، قال فلما قفی دعاہ فقال: إن أبی و اباک فی النار۔ رواہ مسلم۔

---

[1] مجموعۂ فتاوی (قلمی) نمبر رقم ۲۶۹ خدا بخش لائبریری پٹنہ، ورق ۱۳/أ

قال النووی فی شرح مسلم: فیہ أن من مات علی الکفر فھو فی النار ولا تنفعہ قرابۃ المقربین۔ وفیہ أن من مات فی الفترۃ علی ما کانت علیہ العرب من عبادۃ الأوثان فھو من أھل النار، ولیس ھذا مواخذۃ قبل بلوغ الدعوۃ، فان ھؤلاء کانت قد بلغتھم دعوۃ ابراھیم وغیرہ من الانبیاء صلوات اللہ تعالیٰ وسلامہ علیھم۔

حررہ محمد شمس الحق عفا عنہ رب الفلق بقلم عبدالمنان جنگی پوری

(۲۱) سوال[1]

رفع یدین رکوع میں جاتے ہوئے اور رکوع سے سر اٹھا کر اور دوسری رکعت سے کھڑے ہو کر کرنا احادیث صحیحہ مرفوعہ غیر منسوخہ سے ثابت ہے یا نہیں؟ اور اس کا کیا حکم ہے؟

الجواب

رفع یدین تینوں حالتوں میں احادیث صحیحہ مرفوعہ سے ثابت ہے۔

عن نافع عن ابن عمر کان اذا دخل فی الصلوٰۃ کبر ورفع یدیہ، واذا رکع رفع یدیہ، واذا قال سمع اللہ لمن حمدہ رفع یدیہ، واذا قام من الرکعتین رفع یدیہ، ورفع ذلک ابن عمر الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم رواہ البخاری

اور سوائے حضرت ابن عمر کے روایت کیا حدیث رفع یدین کو حضرت عمر، علی، ووائل بن حجر، ومالک بن الحویرث، وانس، وابو ہریرہ، وابو حمید، وابو سعید، وسہل بن سعد، ومحمد بن مسلمہ، وابو قتادہ، وابو موسی اشعری، وجابر، وعمر اللیثی رضی اللہ عنہم نے۔ اور اکثر صحابہ وتابعین ومحدثین کا اسی پر عمل ہے، جیسا کہ جامع ترمذی میں مذکور ہے۔ اور اس کا نسخ کسی حدیث صحیح مرفوع سے ثابت نہیں ہے۔

پس جب کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ثبوت پایا گیا اور اصحاب حضرت بھی اس کو عمل میں لائے تو بیشک اس صورت میں اس پر عمل کرنے والا ماجور اور مصیب ہوگا۔

شیخ ولی اللہ دہلوی حجۃ اللہ البالغہ میں فرماتے ہیں۔

والذی یرفع احب الی ممن لا یرفع۔ انتہی

---

[1] فتاویٰ نذیریہ ۱/۴۴۳

سوال (۲۲) [1]

امام کے پیچھے سورہ فاتحہ پڑھنا احادیث صحیحہ مرفوعہ غیر منسوخہ سے ثابت ہے یا نہیں؟

جواب

امام کے پیچھے سورہ فاتحہ کا پڑھنا خواہ صلوۃ سریہ میں ہو یا جہریہ میں احادیث صحیحہ مرفوعہ سے ثابت ہے۔

عن عبادۃ بن الصامت ؓ ان رسول اللہ صلعم قال لا صلوۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب رواہ البخاری ومسلم

عن ابی ھریرۃ ؓ قال قال رسول اللہ صلعم من صلی صلوۃ ولم یقرأ فیھا بام القرآن فھی خداج غیر تمام ثلاثا، فقیل لابی ھریرۃ، انا نکون وراء الامام، فقال اقرء بھا فی نفسک الحدیث۔ رواہ مسلم

عن عبادۃ بن الصامت ؓ قال، صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الصبح فثقلت علیہ القراءۃ فلما انصرف قال: انی اراکم تقرؤن وراء امامکم، قال: قلنا یا رسول اللہ ای واللہ، قال: لا تفعلوا الا بام القرآن، فانہ لا صلوۃ لمن لم یقرأ بھا۔ رواہ الترمذی، وقال: حدیث عبادۃ حدیث حسن۔

اور روایت کی گئی ہے حدیث اس باب کی حضرت عائشہ وانس وابو قتادہ وعبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم سے۔ اور اسی پر عمل ہے بہت سے صحابہ اور تابعین اور محدثین کا، جیسا کہ جامع ترمذی میں مسطور ہے۔

---

[1] فتاوی نذیریہ ۱/۱۴۳-۱۴۴

باقی رہا حکم اس کا پس بعض قائل فرضیت او بعض قائل استحباب کے ہیں۔
جیساکہ امام ابو عیسیٰ ترمذی اپنی جامع میں فرماتے ہیں

قد اختلف اھل العلم فی القراءۃ خلف الامام، فرأی اکثر العلم من اصحاب النبی صلّی اللہ علیہ وسلّم والتابعین ومن بعدھم القراءۃ خلف الامام، وبہ یقول مالک وابن المبارک والشافعی و احمد واسحاق۔ وروی عن عبد اللہ بن المبارک انہ قال: انا اقرأ خلف الامام والناس یقرؤن الا قوم من الکوفیین، واری من لم یقرأ صلوتہ جائزۃ، وشدد قوم من اھل العلم فی ترک قراءۃ فاتحۃ الکتاب وان کان خلف الامام فقالوا لا تجزی صلاۃ إلا بقراءۃ فاتحۃ الکتاب وحدہ کان اوخلف الامام، وذھبوا الی ما روی عبادۃ بن الصامت عن النبی صلعم۔ وقرأ عبادۃ بن الصامت بعد النبی صلّی اللہ علیہ وسلّم خلف الامام۔ انتھی

اور دلائل دونوں فرقوں کے اپنی جگہ پر مذکور ہیں۔ اور وہ روایات جو بابِ عدم جواز قراءۃ کے مروی ہیں، وہ مقابلہ ان روایات صحیحہ کا نہیں کرسکتی ہیں۔

(۲۳) سوال[1]

اشارہ السبابۃ عند التشھد فی الصلوۃ حدیث شریف سے ثابت ہے یا نہیں؟ اور اس کا کیا حکم ہے؟ اور محققین حنفیہ کا اس باب میں کیا مسلک ہے؟

جواب

اشارہ بالسبابہ احادیث صحیحہ سے ثابت ہے۔

عن علی بن عبد الرحمن انہ قال: رآنی عبد اللہ بن عمر وانا اعبث بالحصباء فی الصلوۃ، فلما انصرف نھانی وقال: اصنع کما کان رسول اللہ صلعم یصنع، فقلت وکیف رسول اللہ صلعم یصنع؟ قال کان اذا جلس فی الصلوۃ وضع کفہ الیمنی علی فخذہ الیمنی وقبض اصابعہ کلھا واشار باصبعہ التی تلی الابھام، ووضع کفہ الیسری علی فخذہ الیسری وقال ھکذا یفعل۔ رواہ مالک فی الموطا۔

عن ابن عمران النبی صلعم کان اذا جلس فی الصلوۃ وضع یدہ الیمنی علی رکبتہ ورفع اصبعہ التی تلی الابھام یدعو بھا ویدہ الیسری علی رکبتہ باسطھا علیہ۔ رواہ الترمذی۔

سی طرح صحیح مسلم ودیگر کتب احادیث میں حدیث اس باب کی موجود ہے۔
اور اسی پر عمل ہے تمام صحابہ اور تابعین اور ائمہ اربعہ و دیگر محدثین و متقدمین و متاخرین کا کسی اہل علم کا اس مسئلہ میں خلاف نہیں۔

اور یہ جو بعض کتب فقہ حنفیہ میں کراہیت اس کی منقول ہے وہ مردود

---

[1] فتاوی نذیریہ ۱/۱۴۴-۱۴۵

بے قابل اعتبار اور لائق احتجاج نہیں۔ اور ہرگز کراہیت اس کی بسند صحیح امام ابو حنیفہ تک نہیں پہنچی۔ بلکہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کہ جو شاگرد رشید امام صاحب کے ہیں موطا میں اپنے، بعد نقل حدیث اس باب کی' فرماتے ہیں۔

قال محمد: وبصنیع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ناخذ، وھو قول ابی حنیفۃ۔ انتھی

اور محقق حنفیہ شیخ کمال الدین ابن الہمام فتح القدیر میں فرماتے ہیں۔

لاشك ان وضع الکف مع قبض الاصابع لا یتحقق حقیقۃ، فالمراد واللہ اعلم وضع الکف ثم قبض الاصابع بعد ذلك عند الاشارۃ، وھو المروی عن محمد فی کیفیۃ الاشارۃ، قال یقبض خنصرہ والتی تلیھا ویحلق الوسطی والابھام ویقیم المسبحۃ، وکذا عن ابی یوسف فی الامالی وھذا فرع تصحیح الاشارۃ وعن کثیر من المشایخ انہ لا یشیر اصلا، وھو خلاف الروایۃ والدرایۃ۔ انتھی

اور اسی طرح ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ تزیین العبارۃ فی تحسین الاشارۃ میں، و شیخ ولی اللہ المحدث مسوی شرح موطا اور حجۃ اللہ البالغہ میں، اور محمد بن عبداللہ الزرقانی شرح موطا میں، و شیخ عبد الحق دہلوی شرح مشکوۃ و شرح سفر السعادت میں، و علاؤالدین حصکفی درمختار میں، اور ابن عابدین رد المحتار میں فرماتے ہیں۔

سوال (۲۴) ۵۱

آمین بالجہر امام و ماموم و منفرد کے لئے صلوۃ جہریہ میں کہنا احادیث صحیحہ مرفوعہ غیر منسوخہ سے ثابت ہے یا نہیں؟ اور اس کا کیا حکم ہے؟

جواب

آمین بالجہر کہنا حضرت نبی صلعم سے ثابت ہوا ہے، جیسا کہ حضرت ابو ہریرہ سے روایت ہے۔

عن ابی ھریرۃ رضی قال: کان رسول اللہ صلعم اذا فرغ من قراءۃ القرآن رفع صوتہ وقال آمین۔ رواہ الدارقطنی وحسنہ والحاکم وصححہ۔ کذا فی بلوغ المرام۔

عن وائل بن حجر قال: سمعت النبی صلعم قرأ غیر المغضوب علیھم ولا الضالین وقال آمین ومد بھا صوتہ۔ رواہ الترمذی

پس ان دونوں حدیثوں سے آمین بالجہر کہنا امام کا ثابت ہوا۔ لیکن منفرد پس حکم منفرد اور امام کا ہر چیز میں واحد ہے، جیسا کہ احادیث صحیحہ مرفوعہ سے ثابت ہے، پس جبکہ ثابت ہوا واسطے امام کے، ثابت ہوا واسطے منفرد کے۔

باقی رہا حکم مقتدی کا پس لکھتا ہوں میں کہ مقتدی کا بھی آمین پکار کے کہنا حدیث مرفوع سے مستنبط ہے۔ اس واسطے کہ روایت ہے حضرت ابن عباس سے۔

قال: قال رسول اللہ صلعم: ما حسدتکم الیھود علی شئی ما حسدتکم علی آمین، فاکثروا من قول آمین۔ رواہ ابن ماجہ

یعنی فرمایا حضرت نے کہ نہیں حسد کیا یہود نے تم لوگوں کے ساتھ کسی فعل کے

---

۵۱ فتاوی نذیریہ ۱/۱۴۵-۱۴۶

کرنے سے جس قدر کہ حسد کرتے ہیں تم لوگوں کے آمین کہنے سے پس بہت کثرت کرو آمین کہنے کی۔

اور ظاہر ہے کہ جب تک آمین بالجہر کہی نہ جاوے اور کانوں تک یہود کے آواز اس کی نہ پہنچے جب تک صورت حسد کی نہیں ہو سکتی۔

اور امام بخاری نے باب جہر الماموم بالتامین میں روایت کی ہے۔

عن ابی هريرة ان رسول الله صلعم قال اذا قال الامام غير المغضوب عليهم ولا الضالين فقولوا آمين، فانه من وافق قوله قول الملائكة غفرله ما تقدم من ذنبه۔ رواه البخاری

پس لفظ "قولوا" سے جہر قول بالتامین مراد ہے۔ اور مؤید اس کے ہے عمل حضرت ابوہریرہ کا، کہ روایت کیا اس کو شیخ بدرالدین عینی نے کتاب عمدۃ القاری شرح صحیح بخاری میں بیہقی سے۔

وكان ابوهريرة مؤذنا لمروان، فاشترط ان لا يسبقه بالضالين حتى يعلم انه قد دخل فی الصف، فكان اذا قال مروان ولا الضالين قال ابو هريرة آمين يمد بها صوته، وقال: اذا وافق تامين اهل الارض تامين اهل السماء غفر لهم۔ رواه البيهقی۔ كذا فی العينی

اور امام ترمذی بعد روایت حدیث وائل بن حجر کے فرماتے ہیں۔

قال ابو عيسى حديث وائل بن حجر حديث حسن، وبه يقول غير واحد من اهل العلم من اصحاب النبی صلى الله عليه وسلم والتابعين ومن بعدهم يرون ان يرفع الرجل صوته بالتامين ولا يخفيها، وبه يقول الشافعی واحمد واسحاق انتهى۔

(۲۵) سوال[1]

مصافحہ بالتخصیص بعد نماز جمعہ یا عیدین کے غیر وقت ملاقات کے کرنا، رسول اللہ صلعم اور صحابہ اور تابعین اور تبع تابعین اور ائمہ مجتہدین سے ثابت ہے یا نہیں؟ اور اس کا کیا حکم ہے، اور محققین حنفیہ نے اس کو کیا لکھا ہے؟

جواب

مصافحہ وقت لقا کے حضرت صلعم اور اصحاب کرام سے ثابت ہے۔ اور بالتخصیص بعد نماز جمعہ اور عیدین کے بدعت ہے۔ کسی حدیث سے ثابت نہیں، اور ائمہ دین سے بھی منقول نہیں۔ جیسا کہ شیخ ابن الحاج نے مدخل میں لکھا ہے۔

وموضع المصافحة فی الشرع انما هو عند لقاء مسلم لاخیه لا فی ادبار الصلوٰۃ، فحیث وضعها الشارع لا یضعها فینهی عن ذلک ویزجر فاعله لما اتی به خلاف السنة۔ انتهی

اور شیخ احمد بن علی رومی مجالس الابرار میں فرماتے ہیں۔

اما المصافحة فی غیر حال الملاقاة مثل کونها عقیب صلوٰة الجمعة والعیدین کما هو العادة فی زماننا فالحدیث سکت عنه فیبقی بلا دلیل۔ وقد تقرر فی موضعه ان ما لا دلیل علیه فهو مردود ولا یجوز التقلید فیه انتهی۔

اور شیخ عبدالحق نے شرح مشکوۃ میں لکھا ہے:

آنکہ بعضے مردم مصافحہ می کنند بعد از نماز یا بعد از جمعہ چیزے نیست وبدعت

---

[1] فتاوی نذیریہ ۱/۱۲۶ـ۱۲۷۔ اس موضوع پر مولانا کی مفصل تحریر "ہدایۃ النجدین ...." اسی مجموعے میں شامل ہے۔

است از جہت تخصیص وقت۔

اسی طرح ملا علی قاری نے شرح مشکوۃ میں، اور ابن عابدین نے رد المحتار میں لکھا ہے۔

○

(۲۶) سوال [1]

جو جانور بہ نیت نذر غیر خدا ذبح کیا جائے، اگرچہ بوقت ذبح بسم اللہ اللہ اکبر کہا، لیکن نیت نذر غیر خدا اور تقرب الی غیر اللہ کی ہے، اس جانور کا گوشت کھانا شرع میں حلال ہے یا نہیں؟ اور اس کے کرنے والے پر کیا حکم ہوگا؟

جواب

نذر لغیر اللہ حرام قطعی ہے، اس لئے کہ نذر عبارت ہے التزام عبادت غیر لازمہ سے، اور عبادت غیر خدا کی حرام ہے۔ حق تعالیٰ فرماتا ہے:۔

لا تعبدوا الا ایاہ

اور بھی فرمایا ہے:۔

وقضیٰ ربک ان لا تعبدوا الا ایاہ

اور ابن نجیم مصری نے بحرالرائق میں لکھا ہے۔

فهذا النذر باطل بالاجماع لوجوه منها انه نذر للمخلوق والنذر للمخلوق لا یجوز لانه عبادة، والعبادة لا تکون للمخلوق۔ ومنها ان المنذور له میت، والمیت لا یملک ومنها انه ظن ان المیت یتصرف فی الامور دون اللہ تعالیٰ، واعتقاد ذلک کفر۔ انتهیٰ

پس معلوم کرنا چاہیئے کہ ذبح کرنا واسطے غیر خدا کے اور تقرب چاہنا اسی غیر خدا سے، اگرچہ وقت ذبح کے بسم اللہ اللہ اکبر کہہ کے ذبح کرے حرام ہے۔ اور گوشت اس کا نجس، اور ذابح اس کا مرتد ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:۔

انما حرم علیکم المیتة والدم ولحم الخنزیر وما اهل به

---

[1] فتاویٰ نذیریہ ۱/۱۴۷

لغیر اللہ۔

امام فخرالدین رازی نے تحت آیۃ کریمہ لکھا ہے:۔

قال ربیع بن انس وربیع بن زید: یعنی ما ذکر علیہ اسم غیر اللہ وھذا القول اولی لانہ اشد مطابقۃ للفظ، قال العلماء لو ان مسلما ذبح ذبیحۃ وقصد بذبحہا التقرب الی غیر اللہ صار مرتدا وذبیحتہ ذبیحتہ مرتد۔ انتہی

مولانا شاہ عبدالعزیز تفسیر فتح العزیز میں فرماتے ہیں:۔

ہر کہ بذبح جانور تقرب لغیر اللہ نماید ملعون است، خواہ در وقت ذبح نام خدا گیرد یا نے۔ زیرا کہ چوں شہرت داد کہ ایں جانور برائے فلانے است ذکر نام خدا وقت ذبح فایدہ نہ کرد، چہ آں جانور منسوب بآں غیر گشت، وخبثے در وے پیدا گشت کہ زیادہ از خبث مردار است، زیرا کہ مردار بے ذکر نام خدا جان دادہ است، وجان جانور را از اں غیر خدا قرار دادہ کشتہ اند، وآں عین شرک است، وہر گاہ ایں خبث در وے سرایت کرد دیگر بذکر نام خدا حلال نمی گردد۔ انتہی۔

فتاوے غرائب میں مذکور ہے:۔

وفی الذبح یشترط تجرید التسمیۃ مع قصد التقرب الی اللہ تعالی وحدہ بالذبح، فان فات قصد التعظیم للہ تعالی فی الذبح بان قصد بہ التقرب مالی الآدمی لا یحل وان ذکر التسمیۃ

(۲۷) سوال[1]

سوائے خدا کے آنحضرت صلعم کے لئے یا اور کسی نبی یا ولی وغیرہ کے لئے علم غیب اور ہر جگہ حاضر ناظر ہونا ثابت ہے یا نہیں؟ اور درصورت نہ ہونے کے جو شخص سوا خدا کے کسی نبی یا ولی وغیرہ کے لئے علم غیب اور ہر جگہ حاضر ناظر ہونا ثابت کرے از روئے قرآن وحدیث کے اس پر کیا حکم ہوگا؟

جواب

علم غیب اور حضوری ہر جا کی مخصوص ہے ساتھ اللہ تعالیٰ کے۔ سوائے اس کے اور کسی میں، خواہ نبی ہوں یا ولی، یہ وصف حاصل نہیں۔ اور جو اعتقاد ان چیزوں کا ساتھ غیر خدا تعالیٰ کے رکھے وہ مشرک ہے۔ حق تعالیٰ سورہ انعام میں فرماتا ہے۔

وعندہ مفاتح الغیب لا یعلمھا الا ھو — یعنی اسی پاس ہیں کنجیاں غیب کی۔ نہیں جانتا ان کو مگر وہی۔

اور سورہ نمل میں فرمایا:۔

قل لا یعلم من فی السموات والارض الغیب الا اللہ وما یشعرون ایان یبعثون — یعنی کہو نہیں جانتے جتنے لوگ ہیں آسمانوں میں اور زمین میں غیب کو مگر اللہ اور نہیں خبر رکھتے کہ کب اٹھائے جاویں گے۔

علامہ محمد بن محمد کردری فتاوے بزازیہ میں فرماتے ہیں:۔

من قال ارواح المشائخ حاضرۃ تعلم یکفر۔ انتھی

علامہ سعد الدین شرح عقائد نسفی میں فرماتے ہیں:۔

---

[1] فتاوی نذیریہ ۱/۱۴۷-۱۴۸

فبالجملة: العلم بالغيب امر تفرد به الله سبحانه لا سبيل اليه للعباد۔ انتہی

مولانا قاری شرح فقہ اکبر میں فرماتے ہیں:۔

اعلم ان الانبیاء لم یعلموا المغیبات من الاشیاء الا ما اعلمهم الله احیانا، وذکر الحنفیة تصریحا بالتکفیر باعتقاد ان النبی صلعم یعلم الغیب، لمعارضة قوله تعالیٰ قل لا یعلم من فی السموات والارض الغیب الا الله۔ انتہی

اور اسی طرح علامہ بیری نے حاشیہ شرح اشباہ والنظائر میں تصریح کی ہے۔

(۲۸) سوال[1]

کسی نبی یا ولی یا اور کسی کو خدا تعالیٰ کے سوا اپنی مشکل کشائی اور حاجت براری کے لئے پکارنا اور اس سے مدد چاہنا اور مرادیں مانگنا شریعت میں کیا حکم رکھتا ہے؟

جواب

سوائے خدا کے اور کسی کو خواہ نبی ہو یا ولی مشکل کے وقت پکارنا اور ان سے مدد چاہنا اور ان سے امید نفع اور ضرر کی رکھنا شرک ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔

والذین یدعون من دون اللّٰہ لا یخلقون شیئا وھم یخلقون، اموات غیر احیاء وما یشعرون ایان یبعثون۔

یعنی اور جن کو پکارتے ہیں اللہ کے سوا کچھ نہیں پیدا کرتے اور خود آپ پیدا کئے گئے ہیں مردے ہیں زندہ نہیں ہیں ان کو خبر نہیں کہ کب قبروں سے اٹھائے جائیں گے۔

اور اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:۔

یا ایھا الناس ضرب مثل فاستمعوا لہ، ان الذین تدعون من دون اللّٰہ لن یخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا لہ، وان یسلبھم الذباب شیئا لا یستنقذوہ منہ۔ ضعف الطالب والمطلوب، ماقدروا اللّٰہ حق قدرہ ان اللّٰہ لقوی عزیز

یعنی اے لوگو ایک مثل کہی جاتی ہے اس کو سنو، تم پکارتے ہو اللہ کے سوا، سو ہرگز نہ بنا سکیں ایک مکھی، اگرچہ سارے جمع ہوں، اور اگر کچھ چھین لے ان سے مکھی تو چھوڑا نہ سکیں اُسے، دونوں کمزور رہیں۔ مانگنے والا اور جس سے مانگا۔ نہ تولوں نے اللہ کی قدر نہیں

---

[1] فتاویٰ نذیریہ ۱/۱۴۸-۱۴۹

مجھ جیسی اس کی قدر ہے، بیشک اللہ

زور آور ہے زبردست ہے۔

اور روایت ہے حضرت ابن عباس سے

قال: کنت خلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوما فقال: یا غلام احفظ اللہ یحفظک، احفظ اللہ تجدہ تجاھک، وإذا سألت فسئل اللہ، وإذا استعنت فاستعن باللہ۔ رواہ الترمذی

اور استعانت ایک قسم کی عبادت ہے۔ پس سوائے خدا کے کسی سے نہ چاہیے۔ تفسیر معالم التنزیل میں ہے۔

الاستعانۃ نوع تعبد۔ انتھی

اور مجمع البحار میں ہے۔

فان العبادۃ وطلب الحوائج والاستعانۃ حق اللہ وحدہ۔ انتھی

سوال (۲۹)[1]

شیخ عبدالقادر جیلانی رحمۃ اللہ علیہ کی گیارھویں کرنا اس نیت سے کہ یہ صاحب معظم اور مقرب الٰہی ہیں، ان کی تعظیم اور ان کے ساتھ تقرب حاصل کرنے کے واسطے ہم یہ مال خرچ کرتے ہیں کہ وہ ہم سے راضی رہیں، کیسا ہے؟ اور بے اس نیت کے صرف ایصال ثواب کے لئے کرنا بالقید ماہ وتاریخ کے کیسا ہے؟

جواب

گیارھویں کرنا شیخ عبدالقادر کی نیت مذکورہ بالا سے شرک ثابت ہوتا ہے۔ اس واسطے کہ یہ سب اوصاف خاص اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں۔ غیر کو اس میں دخل نہیں۔ اور دلایل اس کے، جواب میں سوال نہم کے گذرے۔ حاجت اعادہ کی نہیں۔

اور اگر بلا اس نیت کے کرے بقید ماہ وتاریخ تو بدعت ہے۔ اور تفصیل اس کی، جواب میں سوال آیندہ کے آتی ہے۔

---

[1] فتاویٰ نذیریہ ۱/۱۴۹

سوال (۳۰)، (۳۱)[1]

تیجا کرنا یعنی بعد مرنے مردوں کے، تیسرے دن جو لوگ جمع ہو کر قرآن پڑھتے ہیں، اور چنوں پر کلمہ پڑھ کر تقسیم کرتے ہیں، اور دسواں بیسواں چالیسواں چھ ماہی برسی کرنا کیسا ہے؟

مردہ کو دفن کرنے کے بعد جمعہ کے دن تک کسی کو قبر پر قرآن پڑھنے کے واسطے بٹھانا، اور جب جمعہ کا دن آیا جمعہ کے سپرد کر کے چلے آنا اس اعتقاد سے کہ جب تک جمعہ کا دن نہیں آیا ہے قرآن پڑھنے کے سبب سے منکر نکیر نہیں آئیں گے اور اس پر عذاب نہیں ہوگا، یہ فعل شرع سے ثابت ہے یا نہیں؟ اور بصورت نہ ہونے کے عقیدہ رکھنے والا اس کا کیسا ہے؟

جواب

دونوں سوالوں کا یہ ہے کہ تیجا اور دسواں بیسواں چالیسواں چھ ماہی برسی اور گیارھویں اور فاتحہ مروجہ شب برات کرنا، اور اس طریقہ خاص سے مجتمع ہو کر قرآن اور کلمہ پڑھنا، خواہ مکان میں بیٹھ کر خواہ قبر پر، اور مردے کے دفن کے بعد جمعہ تک قبر پر بٹھانا، یہ سب بدعت اور گمراہی ہے۔ کسی حدیث سے ثابت نہیں، اور نہ کسی صحابہ کا اس پر عمل ہوا، اور نہ کسی مجتہد سے استحباب ان افعالوں کا منقول ہے۔ حاصل یہ ہے کہ یہ طریقے سب ایصال ثواب کے لئے ساتھ تقیید اور تعیین روز و ماہ کے، اور التزام قیودات مرسومہ کا کسی دلیل سے دلائل شرعیہ کے ثابت نہیں۔ اور کرنے والا ان افعالوں کا مبتدع ہے۔ شیخ عبدالحق نے مدارج النبوۃ میں لکھا ہے:-

---

[1] فتاوی نذیریہ ۱/۴۹-۱۵۰

دعادت نبود کہ برائے میت جمع شوند و قرآن خوانند و ختمات خوانند، نہ برسر گور و نہ غیر آن، و این مجموع بدعت است۔ نعم برائے تعزیت اہل میت جمع وتسلیہ و صبر فرمودن ایشاں را سُنت و مستحب است۔ ما این اجتماع مخصوص روز سوم و ارتکاب تکلفات دیگر و صرف اموال بے وصیت از حق یتامے بدعت است و حرام۔ انتہٰی

و فقیہ محمد بن محمد کردری نے فتاویٰ بزازیہ میں لکھا ہے :۔

یکرہ اتخاذ الطعام فی الیوم الاول والثالث وبعد الاسبوع، ونقل الطعام الی القبر فی المواسم، واتخاذ الدعوۃ بقراءۃ القرآن وجمع الصلحاء والفقراء للختم اولقراءۃ سورۃ الانعام والاخلاص انتھی

اور فتاوے جامع الروایات میں ہے۔

فی شرح المنھاج للنووی: الاجتماع علی المقبرۃ فی الیوم الثالث وتقسیم الورد والعود واطعام الطعام فی الایام المخصوصۃ کالثالث والخامس والتاسع والعاشر والعشرین والاربعین والشھر السادس والسنۃ بدعۃ مذمومۃ۔ انتھی

شیخ ولی اللہ المحدث رحمۃ اللہ علیہ نے وصیت نامہ میں لکھا ہے :۔

دیگر از عادات شنیعہ ما مردم اسراف است در ماتم ہا و سوم و چہلم و ششماہی و فاتحہ سالینہ۔ و این را در عرب اول وجود نبود۔ انتہی

بلکہ امام ابی حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا خاص مذہب یہ ہے کہ قراءۃ قرآن مطلقاً قبر کے پاس مکروہ ہے۔ جیسا کہ عبدالوہاب شعرانی نے میزان کبریٰ میں تصریح کی ہے۔

○

سوال (۳۲)[1]

ذکر ولادت رسول صلعم کے وقت مجلس مولد میں کھڑے ہو جاتے ہیں، تو یہ کھڑا ہونا بایں اعتقاد کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی روح مبارک وہاں تشریف لاتی ہے اور آنحضرت ہر جگہ حاضر ناظر ہیں، شرع میں کیا حکم رکھتا ہے؟ اور بے اعتقاد اس امر کے کیا حکم رکھتا ہے؟

جواب

قیام وقت ذکر ولادت کے بغیر اس اعتقاد کے بدعت ہے، اور ساتھ اس اعتقاد کے شرک ہے۔ اس واسطے کہ اوپر ایسا کہ صفت حاضر وناظر ہونے کی ہر جگہ میں سوائے اللہ تعالے کے اور کسی میں پائی نہیں جاتی ہے۔ جائے غور ہے کہ اگر مثلاً سو جگہوں میں ایک وقت خاص میں مولود کی ہو تو کس طرح اسی وقت خاص میں ہر جگہ روح آپ کی تشریف لائے گی۔ قاضی شہاب الدین دولت آبادی نے کتاب تحفۃ القضاۃ میں فرمایا ہے:-

وما یفعلہ الجہال علی رأس کل حول فی شہر الربیع الاول لیس بشیئ، ویقومون عند ذکر مولدہ صلی اللہ علیہ وسلم ویزعمون ان روحہ صلی اللہ علیہ وسلم یجیئ فزعمھم باطل، بل ھذا الاعتقاد شرک وقد منع الایمۃ الاربعۃ مثل ھذا انتھی

اور قاضی نصیر الدین نے طریقۃ السلف میں لکھا ہے:-

وقد احدث بعض جہال المشائخ امورا کثیرۃ لا نجد لھا اثرا فی کتاب ولا فی سنۃ منھا القیام عند ذکر ولادت سید الانام

---

[1] فتاوی نذیریہ ۱/ ۱۵۰-۱۵۱

علیہ التحیۃ والسلام۔ انتھی

اور سیرت شامی میں مذکور ہے:۔

جرت عادۃ کثیر من المحبین اذا سمعوا بذکر وضعہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یقوموا تعظیما لہ صلی اللہ علیہ وسلم وھذا القیام بدعۃ لا اصل لھا۔ انتھی

○

(۳۴) سوال[1]

قبر میں منکر نکیر کے سوال کے وقت جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مردے کے پاس تشریف لانا ثابت ہے یا نہیں؟ اور در صورتیکہ ثابت نہ ہو تو جو شخص ایسا اعتقاد رکھے از روئے شریعت کے اس پر کیا حکم ہو گا؟

جواب

وقت سوال منکر نکیر کے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا تشریف لانا کسی حدیث یا آثار سے ثابت نہیں۔ اور اعتقاد رکھنے والا اس کا گمراہ ہے۔

○

[1] فتاوی نذیریہ ۱/۱۵۱

سوال (۳۴)، (۳۵)[1]

تقلید ایک امام معین کی اس طور پر کرنا کہ اگرچہ کوئی مسئلہ اپنے مذہب کا مخالف حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ہو لیکن بوجہ تقلید معین کے اس پر اڑے رہنا، اور حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت اختیار کرنا، اس تقلید کا کتاب وسنت سے کیا حکم ہے؟ اور تعامل صحابہ وتابعین اور اقوال مجتہدین اس باب میں کیا ہے؟

حدیث صحیح یا حسن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہوتے ہوئے کسی کے قول مخالف حدیث پر عمل کرنا شریعت میں کیا حکم رکھتا ہے؟

جواب

ان دونوں سوالوں کا یہ ہے کہ وجہ ایسی تقلید سخت کی، کہ اگرچہ قول مجتہد کا مخالف قول صاحب شریعت کے ہو، واجب سمجھنا تقلید امام معین کی ہر امورات جزئیہ میں ہے، اور جبکہ استیصال وجوب تقلید مجتہد معین کا ہو تو مطلب ثابت ہے، پس میں کہتا ہوں کہ وجوب تقلید مجتہد معین کی ہر امورات جزئیہ میں کسی دلیل سے دلائل اربعہ کے ثابت نہیں۔ مولانا عبد العلی بحر العلوم نے شرح مسلم الثبوت میں لکھا ہے:۔

وقیل لا یجب الاستمرار ویصح الانتقال وھذا ھو الحق الذی ینبغی ان یؤمن بہ ویعتقد علیہ، لکن ینبغی ان لا یکون الانتقال للتلھی، فان التلھی حرام قطعا فی التمذھب کان او غیرہ، اذ لا واجب الا ما اوجبہ اللہ تعالیٰ، والحکم لہ، ولم یوجب علی احد ان یتمذھب بمذھب

---

[1] فتاویٰ نذیریہ ۱/ ۱۵۱-۱۵۳

رجل من الامۃ، فایجابہ تشریع جدید۔ انتھی

علامہ ابن امیر حاج نے شرح تحریر الاصول میں لکھا ہے:۔

لو التزم مذھبًا معینا کابی حنیفۃ والشافعی قیل: یلزمہ، وقیل: لا، وھو الاصح۔ انتھی

علامہ شرنبلالی نے عقد الفرید میں لکھا ہے:۔

لیس علی الانسان التزام مذھب معین۔ انتھی

اور طوالع الانوار میں مذکور ہے:۔

وجوب تقلید مجتھد معین لا حجۃ علیہ، لا من جھۃ الشریعۃ ولا من جھۃ العقل، کما ذکرہ الشیخ ابن الھمام من الحنفیۃ فی فتح القدیر وفی کتابہ المسمی بتحریر الاصول۔ وبعدم وجوبہ صرح الشیخ ابن عبد السلام فی مختصر منتھی الاصول من المالکیۃ، والمحقق عضد الدین من الشافعیۃ۔ وذکر ابن امیر الحاج فی التقریر شرح التحریر: ان القرون الماضیۃ من العلماء اجمعوا علی انہ لا یحل لحاکم ولا مفت بتقلید رجل واحد بحیث لا یحکم ولا یفتی فی شیئ من الاحکام الا بقولہ۔ انتھی

اور اجماع کیا ہے اصحاب رضی اللہ عنہم نے اس بات پر کہ مثلاً جس شخص نے مسئلہ پوچھا حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما سے، وہ مسئلہ پوچھے حضرت ابوہریرہ و معاذ بن جبل رضی اللہ عنہما سے، اور پر عمل کرے قول پر ان دونوں کے بغیر نکیر کے۔ جیسا کہ علامہ قرافی نے تنقیح میں فرمایا۔

واجمع الصحابۃ علی ان من استفتی ابا بکر و عمر رضی اللہ عنہما ان یستفتی اباھریرۃ ومعاذ بن جبل وغیرھما ویعمل بقولھما من غیر نکیر۔ انتھی

پس معلوم ہوا کہ اگر کوئی شخص حنفی مذہب بغیر تلبی فی المذہب کسی مسئلہ پر امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے عمل کرے اگرچہ کوئی ضرورت داعی بھی او پر عمل کرنے مسئلہ مذہب شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نہ ہو، جائز و درست ہے۔ مثلاً کوئی حنفی المذہب اگر

و نیز ایک رکعت یا پانچ رکعت محض باتباع سات کے پڑھے تو اس کو ثواب ہوگا۔ اور معاذ اللہ اڑے رہنا اوپر اس قول امام کے جو صریح مخالف حدیث صحیح غیر منسوخ و غیر مؤول کے ہو، با وجود قدرت رجوع کرنے کے طرف اُن احادیث صحیحہ کے کہ مخالف قول امام کے ہیں، اور نہ چھوڑنا قول امام کا باوجود مخالفت اس کی کے قول نبی صلعم سے، از قسم شرک و اتخاذ ارباب من دون اللہ کے ہے۔ کسی مسلمان کو ایسی تقلید کرنا حلال نہیں، بلکہ حرام ہے۔ حق تعالیٰ فرماتا ہے۔

ما اتٰکم الرسول فخذوہ وما نھاکم عنہ فانتھوا

اور بھی فرمایا۔

لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ

اور بھی فرمایا:۔

یا ایھا الذین اٰمنوا اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم، فان تنازعتم فی شیء فردوہ الی اللہ والرسول

اور بھی فرمایا:۔

یا ایھا الذین اٰمنوا لا ترفعوا اصواتکم فوق صوت النبی الاٰیہ

پس جبکہ بلند کرنے سے آواز کو آواز پر نبی صلعم کے منع فرمایا، کیا حال ہے ان لوگوں کا کہ صریح مخالفت قول نبی کی کرتے ہیں؟ اور اسی قول مخالف کو اپنا دین و ایمان سمجھتے ہیں؟ مولانا اسمٰعیل رحمۃ اللہ علیہ تنویر العینین میں فرماتے ہیں:۔

لیت شعری کیف یجوز التزام تقلید شخص معین مع تمکن الرجوع الی الروایات المنقولۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الصریحۃ الدالۃ علی خلاف قول الامام المقلد، فان لم یترک قول امامہ ففیہ شائبۃ من الشرک، کما یدل علیہ حدیث الترمذی عن عدی بن حاتم انہ سأل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن قولہ اتخذوا احبارھم ورھبانھم اربابا من دون اللہ والمسیح بن مریم، فقال: یا رسول اللہ انا لم نتخذ احبارنا ورھباننا

اربابا، فقال: انکم حللتم ما احلوا وحرمتم ما حرموا۔ انتھی

شیخ محی الدین ابن عربی نے فتوحات مکیہ میں لکھا ہے:۔

لا یجوز ترک آیۃ او خبر صحیح بقول صاحب او امام، ومن یفعل ذلک فقد ضل ضلالا مبینا وخرج عن دین اللہ۔ انتھی

عبدالوہاب شعرانی نے یواقیت والجواہر میں لکھا ہے:۔

وکان الامام احمد یقول: لیس لاحد مع اللہ ورسولہ کلام، لا تقلدنی ولا تقلدنّ مالکا ولا الاوزاعیّ ولا النخعی ولا غیرھم، وخذ الاحکام من حیث اخذوہ من الکتاب والسنۃ

اور فرمایا امام ابو حنیفہ نے اترکوا قولی بخبر الرسول۔ کذا فی میزان الشعرانی و رد المحتار

اور فرمایا امام شافعی نے اذا صح الحدیث فھو مذھبی۔ کذا فی شرح مسلم النووی

اور اسی طرح دوسری کتابوں میں مذکور ہے۔ نقل سب عبارتوں کی موجب طوالت ہے۔ اور تحقیق اس مسئلہ کی بسطا وتحقیقا کتاب معیار الحق للمحدث الدہلوی میں موجود ہے۔ من شاء فلینظر۔ حررہ ابو الطیب محمد شمس الحق عفی عنہ

سید محمد نذیر حسین	ابو الطیب ۱۲۹۵ محمد شمس الحق

(۳۶) سوال[1]

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ جوازِ تکرارِ جماعت مسجد واحد میں، حدیث صحیح سے ثابت ہے یا نہیں؟ اور فقہائے حنفیہ کی اس میں کیا رائے ہے؟

الجواب

بلا شک وشبہ فضیلت و ثواب جماعت اولیٰ کا زیادہ ہے بہ نسبت جماعت اُخری کے۔ مگر اس سے یہ بات لازم نہیں آتی ہے کہ تکرار جماعت بعد جماعت اولی ناجائز ہو جاوے۔ اور کراہت بھی اس کی کسی حدیث صحیح سے ثابت نہیں، بلکہ جواز تکرار جماعت فی مسجد واحد حدیث صحیح سے ثابت ہے۔ اور صحابہ وتابعین اور سائر ائمہ مجتہدین کا اس پر عمل بھی رہا ہے۔ دیکھو روایت کی ابوداؤد نے سنن میں:۔

باب فی الجمع فی المسجد مرتین حدثنا موسی ابن اسمعیل ثنا وھیب عن سلیمان الاسود عن ابی المتوکل عن ابی سعید الخدری ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ابصر رجلا یصلی وحدہ، فقال: الا رجل یتصدق علی ھذا فیصلی معہ

یعنی ابو سعید خدریؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو اکیلے نماز پڑھتے دیکھا تو فرمایا کیا کوئی شخص اس کو صدقہ نہیں دیتا۔ یعنی جو اس کے ساتھ نماز پڑھے گویا چھبیس ۲۶ نمازوں کا ثواب اس کو صدقہ میں دیا، اس واسطے کہ جماعت سے نماز پڑھنے میں ستائیس نمازوں کا ثواب لکھا جاتا ہے۔

اور روایت کیا ترمذی نے:۔

باب ماجاء فی الجماعۃ فی مسجد قد صلی فیہ مرۃ عن ابی سعید قال:

---

[1] فتاوی نذیریہ ۱/۲۸۶-۲۸۹

جاء رجل وقد صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال ایکم یتجر علی ھذا فقام رجل وصلی معہ وفی الباب عن ابی امامۃ وابی موسی والحکم بن عمیر قال ابو عیسی وحدیث ابی سعید حدیث حسن - یعنی روایت ہے ابو سعید سے کہا کہ آیا ایک شخص اور نماز پڑھ چکے تھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرمایا کون تجارت کرتا ہے اس شخص کے ساتھ یعنی اس کے ساتھ شریک ہو جاوے تو جماعت کا ثواب دونوں پاویں، سو کھڑا ہوا ایک مرد اور نماز پڑھ لی اس کے ساتھ۔

اور مسند امام احمد بن حنبل میں ہے:۔

عن ابی امامۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رائی رجلا یصلی وحدہ فقال الا رجل یتصدق علی ھذا فیصلی معہ فقام رجل فصلی معہ فقال: ھذان جماعۃ۔ کذا فی فتح الباری شرح صحیح البخاری

اور ایک روایت میں مسند کے اس لفظ کے ساتھ وارد ہے۔

صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم باصحابہ الظہر فدخل رجل وذکرہ کذا فی المنتقی۔

اور کہا حافظ جمال الدین زیلعی نے تخریج احادیث ہدایہ میں:۔

ورواہ ابن خزیمۃ وابن حبان والحاکم فی صحاحھم، قال الحاکم: حدیث صحیح علی شرط مسلم ولم یخرجاہ ا ھ انتھی

اور روایت کیا دارقطنی نے سنن مجتبی میں:۔

عن محمد بن الحسن الاسدی عن حماد بن سلمۃ عن ثابت عن انس ان رجلا جاء وقد صلی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقام یصلی وحدہ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من یتجر علی ھذا فیصلی معہ

کہا زیلعی نے اس حدیث دارقطنی کے بارے میں: وسندہ جید ا ھ انتھی

اور بھی روایت کیا دارقطنی نے

عن عصمۃ بن مالک الخطمی قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ند

صلی الظہر وقعد فی المسجد اذ دخل رجل یصلی فقال علیہ السلام الا رجل یقوم فیتصدق علی ھذا فیصلی معہ

اور یہ حدیث اگرچہ ضعیف ہے، مگر چنداں مضر نہیں۔ کیونکہ طرق متعددہ سے یہ حدیث ثابت ہے۔

اور روایت کیا بزار نے مسند میں:-

حدثنا محمد ثنا ابوجابر محمد ابن عبد الملک ثنا الحسن بن ابی جعفر عن ثابت عن ابی عثمان عن سلمان ان رجلا دخل المسجد والنبی صلی اللہ علیہ وسلم قد صلی فقال: الا رجل یتصدق علی ھذا فیصلی معہ کذا فی نصب الرایۃ للحافظ الزیلعی

اور یہ شخص جو شریک ہوئے اس شخص کے ساتھ نماز میں وہ حضرت ابوبکر الصدیق رضی اللہ عنہ تھے۔ کہا حافظ زیلعی نے:-

وفی روایۃ البیھقی ان الذی قام فصلی معہ ابوبکر رضی اللہ عنہ۔ انتھی

اور کہا علامہ جلال الدین سیوطی نے قوت المغتذی میں:-

قال ابن سید الناس: ھذا الرجل الذی قام معہ ھو ابوبکر الصدیق۔ رواہ ابن ابی شیبۃ عن الحسن مرسلا۔ انتھی

پس ثابت ہوا کہ مسجد واحد میں تکرار جماعت جائز و درست ہے، کیونکہ اگر تکرار جماعت مسجد واحد میں جائز نہ ہوتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ کیوں ارشاد فرماتے "الا رجل یتصدق علی ھذا فیصلی معہ"

اگر کوئی یہ شبہ پیش کرے کہ یہاں پر اقتدا متنفل کی مفترض کے ساتھ پائی گئی، اور اس میں کلام نہیں۔ گفتگو اس میں ہے کہ اقتدار مفترض کی مفترض کے ساتھ مسجد واحد میں بہ تکرار جماعت جائز ہے یا نہیں؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم "الا رجل

یتصدق علی ھذا فیصلی معہ" و "ایکم یتجر علی ھذا ومن یتجر علی ھذا فیصلی معہ" و "الا رجل یقوم فیتصدق علی ھذا فیصلی معہ"، عموم پر دلالت کرتا ہے، خواہ مقتدی متصدق و متجر متنفل ہو یا مفترض۔ اور اگرچہ اس واقعہ خاص میں متصدق اس کا متنفل ہوا، مگر یہ خصوص مورد قادح عموم لفظ کا نہ ہوگا۔ اور اوّل دلیل اس پر یہ ہے کہ حضرت انس بن مالک جو منجملہ رواۃ اس حدیث کے ہیں انھوں نے بھی یہی عموم سمجھا، چنانچہ انھوں نے بعد وفات رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلم کے جماعت ثانیہ ساتھ اذان واقامت کے قائم کی اس مسجد میں جہاں جماعت اولے ہو چکی تھی۔ صحیح بخاری کے باب فضل صلاۃ جماعۃ میں ہے۔

وجاء انس الی مسجد قد صلی فیہ فاذن واقام وصلی جماعۃ۔ انتھی

کہا حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں :۔

وجاء انس الخ، وصلہ ابو یعلی فی مسندہ من طریق الجعد ابی عثمان قال: مربنا انس بن مالک فی مسجد بنی ثعلبۃ فذکر نحوہ، قال: و ذلک فی صلوۃ الصبح، وفیہ: فامر رجلا فاذن واقام ثم صلے باصحابہ۔ و اخرجہ ابن ابی شیبۃ من طریق عن الجعد وعند البیھقی من طریق ابی عبد الصمد العمی عن الجعد نحوہ وقال مسجد بنی رفاعۃ وقال فجاء انس فی نحو عشرین من فتیانہ۔ انتھی

حاصل کلام کا یہ ہوا کہ یہ سات صحابہ حضرت ابو سعید خدری و انس بن مالک و عصمہ بن مالک و سلمان و ابو امامۃ و ابو موسی اشعری و الحکم بن عمیر رضی اللہ عنہم نے اس واقعہ کو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا اور حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ بموجب ارشادِ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلم ساتھ اس کے نماز پڑھنے لگے اس مسجد میں جہاں جماعت اولی ہو چکی تھی، اور اطلاق اس پر جماعت کا ہوگا کیونکہ الاثنان فما فوقھما جماعۃ۔ اور حضرت انس رض نے بعد وفات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم کے اس پر عمل کیا، جیسا کہ روایت سے مسند ابو یعلی موصلی و ابن ابی شیبہ و بیہقی کے معلوم

ہوا۔ اور امام احمد بن حنبل اور اسحاق بن راہویہ کا بھی یہی مذہب ہے جیسا کہ جامع ترمذی میں مذکور ہے۔ اور یہی مذہب صحیح وقوی ہے کہ تکرار جماعت بلا کراہت جائز ہے۔

اور فقہائے حنفیہ بھی اس بات کے قائل ہیں کہ تکرار جماعت ساتھ اذان ثانی کے اس مسجد میں کہ امام و مؤذن وہاں مقرر ہوں مکروہ ہے، اور تکرار اس کا بغیر اذان کے مکروہ نہیں۔ بلکہ امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ اگر جماعت ثانیہ ہیئت اولی پر نہ ہو تو کچھ کراہت نہیں، اور محراب سے عدول کرنے میں ہیئت بدل جاتی ہے۔ بحرالرائق شرح کنز الدقائق میں ہے۔

ومنها حکم تکرارها فی مسجد واحد، ففی المجمع لا یکررها فی مسجد محلة باذان ثان۔ وفی المجتبی: ویکره تکرارها فی مسجد باذان واقامة۔ انتهی مختصرا۔

اور شرح منیۃ المصلی میں ہے:۔

واذا لم یکن للمسجد امام ومؤذن راتب فلا یکره تکرار الجماعة فیه باذان واقامة عندنا، بل هو الافضل۔ اما لو کان له امام ومؤذن فیکره تکرار الجماعة۔ وعن ابی یوسف رحمة اللہ علیه اذا لم تکن علی هیئة الاولی لا یکره والا یکره وهو الصحیح

اور طوالع الانوار حاشیہ در المختار میں ہے:۔

کراهة الجماعة فی غیر مسجد الطریق مقیدة بما اذا کانت الجماعة الثانیة باذان واقامة لا باقامة فقط، وعن ابی یوسف رحمة اللہ علیه اذا لم تکن علی هیئة الاولی لا تکره والا تکره، وهو الصحیح، وبالعدول عن المحراب یختلف الهیئة۔ انتهی

اور رد المختار حاشیہ در المختار میں ہے:۔

یکره تکرار الجماعة فی مسجد محلة باذان واقامة، الا اذا صلی بهما فیه اولا غیر اهله، او اهله لکن بمخافتة الاذان ولو کرر اهله

یدونها، او کان مسجد طریق جاز اجماعا، کما فی مسجد لیس له امام ولا مؤذن۔ انتہی

اور بھی ردالمحتار میں ہے:۔

قد علمت بان الصحیح انہ لایکرہ تکرار الجماعۃ اذا لم تکن علی الھیئۃ الاولی۔ انتہی مختصرا

پس ان روایات سے صاف معلوم ہوا کہ جب جماعت ثانیہ میں عدول محراب سے ہو جاوے، یا تکرار اس کا بغیر اذان کے ہو تو بلا کراہت جائز ہے، اگرچہ اقامت اس میں کہی جاوے۔ اور حضرت انس کے فعل سے ثابت ہوا کہ انھوں نے تکرار جماعت ساتھ اذان واقامۃ دونوں کے کیا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

حررہ ابوالطیب محمد شمس الحق العظیم آبادی عفی عنہ

ابوطیب محمد شمس الحق

للہ در من اجاب حررہ ابوالمجد عبدالصمد بہاری غفرلہ ولوالدیہ۔ ما احسن ہذا الجواب المقرون بالصدق والصواب حررہ الراجی عفو ربہ القوی

سید محمد نذیر حسین
ابوالمجد عبدالصمد

ابوالحسنات محمد عبدالحی تجاوز اللہ عن ذنبہ الجلی والخفی

ابوالحسنات محمد عبدالحی

اصاب من اجاب حررہ محمد حمایت اللہ جلیسری

صح الجواب الفقیر امیر علی عفا اللہ عنہ

للہ در المجیب حیث اتی بدلایل شافیۃ وبراہین قاطعۃ التی لا ل عنہا شبہۃ المعاندین ودفع بہا شکوک المجادلین فلیعمل العاملون حررہ عاجز البشر ابوظفر محمد عمر الاڑیسوی عفی عنہ۔

ابوظفر محمد عمر

(۳۷) سوال[1]

کیا فرماتے ہیں علمائے دین و مفتیان شرع متین اس امر میں کہ خطبہ جمعہ وغیرہ میں واسطے سمجھانے عربی نہ جاننے والوں کے، خطبہ عربی کا اردو، پنجابی یا فارسی میں حسب حاجت ترجمہ کرنا جائز ہے یا نہیں؟

جواب

ان الحکم الا للہ ۔ اگر کوئی شخص اس طور پر خطبہ پڑھے کہ اس میں عبارات عربی مثل آیات قرآنی اور احادیث .... اور ادعیہ ماثورہ کچھ نہیں ہوں تو یہ صورت جائز نہیں ہے۔ اور اگر ایسا نہیں کرے بلکہ عبارات عربیہ کو بھی پڑھے اور اس کے بعد اس کا ترجمہ کردے تاکہ عوام الناس کو اس سے فائدہ پہنچے، یہ صورت جواز کی ہے۔

صحیح مسلم میں ہے۔

کانت للنبی صلعم خطبتان یجلس بینھما یقرء القران ویذکر الناس

جب تک ترجمہ نہیں کیا جائے گا تو عوام الناس کیوں کر سمجھیں گے، اور تذکیر کا اختصاص بھی آنحضرت صلعم کے ساتھ اس مقام میں کسی دلیل سے ثابت نہیں ہے۔ لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ کافی ووافی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب ۔ حررہ ابوالطیب محمد المدعو بشمس الحق العظیم آبادی عفی عنہ

ابو عبداللہ محمد ادریس	محمد اشرف عفی عنہ	ابوالطیب محمد شمس الحق

---

[1] فتاوی نذیریہ ۱/ ۳۷۲-۳۷۳، فتاوی ثنائیہ ۱/۱۲۸، فتاوی علمائے حدیث ۳/ ۱۸۰

(۳۸) بسم اللہ الرحمٰن الرحیم[1]

نحمدہ ونصلی بیشک ماہ شعبان کی فضیلت احادیث صحیحہ سے ثابت ہے اور اس کی فضیلت کا خیال کرکے اس میں اپنے دستور سے زیادہ روزہ رکھنا بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔

صحیحین میں مروی ہے: عن عائشۃ قالت ما رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم استکمل صیام شھر قط الا شھر رمضان وما رأیتہ فی شھر اکثر صیامامنہ فی شعبان

اور سنن نسائی میں بسند حسن مروی ہے: عن اسامۃ بن زید قال قلت یا رسول اللہ لم ارک تصوم شھرا من الشھور ما تصوم من شعبان قال ذالک شھر یغفل الناس عنہ بین رجب ورمضان وھو شھر ترفع فیہ الاعمال الی رب العالمین فاحب ان یرفع عملی وانا صائم

اور سنن ترمذی میں ہے: عن انس قال سئل النبی صلی اللہ علیہ وسلم ای الصوم افضل بعد رمضان قال شعبان لتعظیم رمضان

ان تین روایتوں کے علاوہ بھی بہت روایتیں اس باب میں وارد ہیں۔ اکثر روایات ان میں سے حافظ منذری کی کتاب الترغیب میں موجود ہیں۔

ان حدیثوں سے اتنا ضرور معلوم ہوا کہ شعبان کا مہینہ بزرگ مہینہ ہے اور اس میں روزوں کی کثرت مسنون ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس مہینے میں زیادہ

---

[1] شب براءت سے متعلق یہ تحریر مولانا اعظم گڑھی نے مولانا عبد الغفور دانا پوری کے رسالے "الھدایۃ الی لیلۃ البراءۃ" پر بطور تقریظ لکھی تھی، جو مذکورہ رسالہ کے اخیر میں (ص ۴۱-۴۳) شائع ہوئی (مطبع سعید المطابع بنارس ۱۳۲۲ھ) اس تحریر کی نشاندہی مولانا عبد العزیز عمری اعظمی نے کی، جس کے لیے راقم ان کا ممنون ہے

روزے رکھتے تھے، البتہ اس مہینہ میں روزے کے لیے کسی تاریخ یا روز کی تخصیص کسی ایسی روایت سے ثابت نہیں ہے جو قابلِ احتجاج ہو، اس لیے بالقصد خاص کر کے روزے کے لیے کسی تاریخ کو معین کر لینا نہیں چاہیے۔

باقی رہا نصف شعبان کی شب کو قرآن شریف تلاوت کرنا، ادعیہ ماثورہ اذکار صحیحہ پڑھنا، صلوۃ نافلہ اول شب کو بغیر جماعت اور بغیر ہیئت مخصوصہ کے یا آخر شب کو بجماعت لیکن بغیر ہیئت مخصوصہ کے ادا کرنا اور اللہ تعالیٰ سے مغفرت چاہنا، رحمت کی خواستگاری کرنا اور اپنے لیے دعائیں مانگنا اور دعا میں گریہ وزاری کرنا بھی بدعت نہیں ہے، بلکہ موجبِ اجر جزیل و ثواب عظیم ہے اور اس باب میں بھی روایات متعددہ وارد ہیں۔

منها ما اخرجه الطبرانی فی الاوسط وابن حبان فی صحیحه والبیهقی عن معاذ بن جبل عن النبی صلی اللہ علیه وسلم قال: یطلع اللہ الی جمیع خلقه لیلة النصف من شعبان فیغفر لجمیع خلقه الا لمشرك او مشاحن وروٰاه ابن ماجه نحوه من حدیث ابی موسی الاشعری والبزار والبیهقی من حدیث ابی بکر الصدیق بنحوه باسناد لا باس به قاله المنذری فی الترغیب۔

ومنها ما اخرجه البیهقی عن مکحول عن کثیر بن مرة عن النبی صلی اللہ علیه وسلم فی لیلة النصف من شعبان یغفر اللہ عزوجل لاهل الارض الا لمشرك او مشاحن وقال البیهقی هذا مرسل جید

ومنها ما اخرجه الطبرانی والبیهقی عن مکحول عن ابی ثعلبة ان النبی صلی اللہ علیه وسلم قال یطلع اللہ الی عباده لیلة النصف من شعبان فیغفر للمؤمنین ویمهل الکافرین ویدع اهل الحقد بحقدهم حتی یدعوه قال البیهقی وهو ایضا بین مکحول وابی ثعلبة مرسل جید۔

ومنها ما اخرجه البیهقی عن العلاء بن الحارث ان عائشةؓ قالت قام رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم من اللیل فصلی الی ان قال فقال اتدرین ای لیلة هذه

قلت اللہ ورسولہ اعلم قال ھذہ لیلۃ النصف من شعبان فیستغفر للمستغفرین ویرحم المسترحمین ویؤخر اھل الحقد کما ھم قال البیھقی ھذا مرسل جید وقال المنذری یحتمل ان یکون العلاء اخذہ من مکحول انتھی۔

ومنھا ما اخرجہ الامام احمد بن حنبل عن عبد اللہ بن عمرو ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لیطلع اللہ عزوجل الی خلقہ لیلۃ النصف من شعبان فیغفر لعبادہ الا اثنین مشاحن وقاتل نفس انتھی ۔ قال المنذری رواہ احمد باسناد لین انتھی

ان روایات کے سوای اور بھی اخبار وآثار اس باب میں مروی ہیں، بخوف طوالت قدر مذکور پر اکتفا کیا گیا۔ ان روایات سے معلوم ہوا کہ ماہ شعبان میں شب پندرہ بالخصوص بہت بزرگ ہے اس میں نماز پڑھنا دعائیں مانگنا ثواب ہے، یہ روایتیں اگرچہ علحدہ علحدہ بہت قوی درجے کی نہیں ہیں مگر چونکہ متعدد طرق سے مروی ہیں اس لیے ایک کو دوسرے سے قوت حاصل ہے اور قابل احتجاج وعمل ہے کیونکہ اس سے زیادہ صحیح حدیث اس کی مخالف نہیں وارد ہے اسی بنا پر شیخ ابو شامہ نے کتاب الباعث فی انکار البدع والحوادث میں چند روایتیں بیہقی کی کتاب الدعوات الکبیر وغیرہ سے نقل کرنے کے بعد یہ لکھا ہے۔ قال البیھقی فی ھذا الاسناد بعض من یجھل وکذلک فیما قبلہ واذا انضم احدھما الی الآخر اخذ بعض القوۃ انتھی۔

الحاصل ماہ شعبان کا تمام مہینہ بزرگ ہے اور اس میں روزے رکھنا مسنون ہے مگر روزے کے لیے کوئی تاریخ معین ومقرر کرنا اور بالتخصیص صرف پندرھویں تاریخ میں روزہ رکھنا احادیث سے ثابت نہیں ہے بلکہ تیرہ، چودہ، پندرہ تاریخوں میں جن کو ایام بیض کہتے ہیں ان میں روزے رکھے اور چاہے تو اس پر بھی زیادتی کرے کیونکہ اس مہینہ میں کثرت صیام ثابت ہے اور اس مہینہ میں شب پندرہ بالخصوص زیادہ بزرگ ہے اس میں قیام لیل بغیر کسی ہیئت خاص کے بھی مسنون وموجب اجر وثواب ہے، البتہ کسی خاص ہیئت کے ساتھ نماز پڑھنا یعنی ایک سو رکعت نماز پڑھنا اور ہر رکعت میں

بعد سورہ فاتحہ کے دس بار سورۂ قل ھو اللہ پڑھنا وغیرذلک کہیں اخبار و آثار سے ثابت نہیں ہے بلکہ محدث فی الدین ہے اور عامل اس کا بدعتی ہے اور ایسا ہی تمام شب چراغوں کو روشن کرنا اور سارے مکان میں زیادہ روشنی کر دینا یہ سب فعل منکر و نامشروع ہے۔ اور ایسا ہی چودہ شعبان کو یوم عید قرار دے کر اس میں حلوہ پکانا اور اس کو ثواب سمجھنا یہ سب بدعت و ضلالت ہے اور تفصیل اس کی صراط مستقیم للامام ابن تیمیہ میں ہے وھکذا فی الباعث فی انکار البدع والحوادث لابی شامہ، وکتاب المدخل للشیخ ابن الحاج وغیرذلک من الکتب المعتبرۃ

اور فرمایا علامہ مناوی نے فتح القدیر شرح کبیر جامع صغیر میں بشرح حدیث "ان اللہ تعالیٰ ینزل لیلۃ النصف من شعبان" الخ کی قال المجد ابن تیمیۃ لیلۃ نصف شعبان روی فی فضلھا من الاخبار والآثار مایقتضی انھا مفضلۃ ومن السلف من خصھا بالصلوٰۃ فیھا، وصوم شعبان جاءت فیہ اخبار صحیحۃ، اما صوم یوم نصفہ مفردا فلا اصل لہ بل یکرہ، وکذا اتخاذہ موسما تصنع فیہ الحلوی والاطعمۃ وتظھر فیہ الزینۃ، وھو من المواسم المحدثۃ المبتدعۃ التی لا اصل لھا انتھی واللہ اعلم

حررہ العبد الضعیف ابو الطیب محمد شمس الحق العظیم آبادی عفی عنہ وعن آبائہ وعن مشائخہ آمین۔

میں نے رسالہ مولوی عبد الغفور صاحب کو دیکھا اور اس کی صحت کی۔ فضائل شعبان وغیرہ میں مولوی صاحب نے خوب لکھا ہے۔ واقعی فضائل شعبان میں بہت احادیث صحیحہ آئی ہیں۔ صوم نصف شعبان میں کوئی حدیث صحیح نہیں تخصیص اس کی ٹھیک نہیں، جیسا کہ مولانا شمس الحق صاحب نے لکھا ہے، میں بھی ان کا ہمقال ہوں

حررہ۔ محمد سعید بنارسی عفی عنہ

ہ

(۳۹) سوال[1]

ایک شہر میں چند جگہوں میں جمعہ کی جماعت جائز ہے یا نہیں؟ قدیم جامع مسجد کے نزدیک دوسری جامع مسجد اور جمعہ کی جماعت قائم کرنی جس سے جامع مسجد قدیم کی جماعت میں تفرق اور نقصان واقع ہو جائز ہے یا نہیں؟

الجواب

نحمدہ ونصلی۔ ایک شہر میں بغیر عذر شرعی کے متعدد جگہ نماز جمعہ قائم کر لینے اور محض اپنی کسل اور ہولے نفس و تغافل سے مسجد جامع میں نماز جمعہ کے واسطے مجتمع نہ ہونا خلاف سنت مطہرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و خلاف عمل و طریقۂ خلفائے راشدین وصحابہ کرام ؓ کے ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک و خلفائے راشدین کے عہد رشید میں یہی طریقہ تھا، بلکہ لوگ مامور تھے کہ مدینہ منورہ اور اطراف مدینہ منورہ کے سب مکلفین مسجد نبوی میں مجتمع ہو کر ادائے نماز جمعہ کریں۔ جیسا کہ حافظ ابن المنذر نے کتاب الاشراف میں اور حافظ بیہقی نے کتاب المعرفۃ میں اور شیخ الاسلام ابن حجر نے تلخیص الحبیر میں لکھا ہے۔ لیکن بایں ہمہ تعدد جمعہ سے ادائے فرض میں نقصان نہیں لازم آوے گا۔ یعنی ان لوگوں کی نماز جمعہ ادا ہو جاوے گی۔ مگر ترک سنت مؤکدہ کے گناہ سے بری نہیں ہوں گے۔ اور تفصیل اس امر کی رسالہ جواز تعدد الجمعۃ للحافظ ابن حجر میں ہے۔

اور صرف کسل و تغافل سے نہیں بلکہ خاص تفریق جماعت کی غرض سے ایک مسجد

---

[1] یہ فتویٰ ایک ٹریکٹ کی شکل میں کلکتہ سے شائع ہوا تھا۔ اس کے شروع میں ”عبداللہ حنفی بہاری ثم عظیم آبادی“ کے قلم سے ڈیڑھ صفحے میں اس فتویٰ کا پس منظر بیان ہوا ہے۔ پھر مذکورہ سوال کا ایک جواب انہی کا تحریر کردہ ہے جس کی تصدیق مولانا عبداللہ غازی پوری، مولانا عبدالمنان وفا غازی پوری اور مولانا محمد اسحٰق غازی پوری نے کی ہے۔ پھر دوسرا جواب مولانا شمس الحق عظیم آبادی کے قلم سے ہے جو یہاں درج کیا جا رہا ہے۔

جامع کے قریب یا بعید دوسری مسجدِ جامع مقرر کر کے وہاں نمازِ جمعہ قائم کرنا بالکل ناجائز و مخالف کتاب اللہ تعالیٰ ہے، کیونکہ یہ تفریقِ جماعت فساد فی الدین ہے۔ وقال اللہ تعالیٰ: لا تفسدوا فی الارض بعد اصلاحہا۔

اور جہاں پر عذرِ شرعی موجود ہو، اور فتنہ و فساد کا اندیشہ ہو، اور اذیت پہنچنے کا خوف ہو، جیسے زمانہ پر آشوب میں جماعتِ احناف کو جماعت اہلِ حدیث کے ساتھ مخاصمت و مخالفت ہو رہی ہے تو ایسی حالت میں ایک ہی مسجدِ جامع میں مجتمع ہو کر نمازِ جمعہ ادا کرنے میں مجبوری ہے۔ پس عدمِ حضوریِ جامع مسجد سے ترک سنتِ موکدہ کا مواخذہ ان جماعت اہلِ حدیث پر نہ ہو گا، بلکہ جماعتِ احناف پر ہو گا، جیسا کہ حضرت عثمانؓ زمانۂ فتنہ میں مسجدِ نبوی کی حاضری سے مجبور رہے، اور بخوفِ اعدا اپنے مکان ہی میں محصور رہے۔ لیکن ان جماعتِ اہل حدیث کو باہم ایک ہی مسجدِ جامع میں مجتمع ہو کر ادائے جمعہ کرنا ضرور ہے، اور متعدد جگہوں میں مختلف جماعتیں قائم کر لینا جائز نہیں ہے۔ اس میں بھی ترکِ سنتِ مؤکدہ کا مؤاخذہ باقی رہے گا۔

پس اسعد الناس اور عامل بالحدیث اور سابق الی الخیرات وہ شخص ہے جو اس سنتِ نبویہ کی اشاعت میں کوشش کرے، اور بعد اماتت کے اس کو جاری کرے، کیونکہ فی زماننا تعددِ جمعہ و عدمِ حاضریِ جامع مسجد کی لوگ کچھ پرواہ نہیں کرتے، واللہ اعلم بالصواب

کتبہ ابو الطیب محمد شمس الحق عفی عنہ

لنعم ما قال أخی أبو الطیب، فللہ درّہ وعلیہ أجرہ ۔ عبد العزیز رحیم آبادی۔

وللہ درّ المجیب حیث أصاب فیما أجاب، وأجاد فی التفصیل الذی لا بد فیہ جزاہ اللہ خیرا۔ واللہ اعلم بالصواب۔ نمقہ عبد السلام المبارکفوری عفی عنہ

(۴۰) فتویٰ ردِّ تعزیہ داری[1]

الحمد للہ رب العالمین، والصلوٰۃ والسلام علی رسولہ محمد، وآلہ واصحابہ واجمعین

سوال

تعزیہ داری کرنا جس طرح کہ اس ملک ہندوستان میں مروّج ہے، گناہِ کبیرہ ہے، یا نہیں؟ اور جو آدمی بعد توبہ کرنے اِس فعل کے، پھر مرتکب اِس کا ہوا، اس کا شرع شریف میں کیا حکم ہے؟ اور جو لوگ مسلمان اہلِ سُنّت حنفی ہو کر تعزیہ داروں کے ساتھ اتحاد و محبت رکھتے ہیں، اور رنج و راحت میں ان کے شریک رہتے ہیں، اور ان کے ان افعال شنیعہ پر مانع نہیں ہوتے ہیں ان کا حکم کیا ہے؟

جواب

ان الحکم الا للہ سبحانک لا علم لنا الا ما علمتنا، انک انت العلیم الحکیم

ارباب فطانت پر واضح ہو کہ تعزیہ پرستی کرنا جس طرح پر کہ ملک ہندوستان وغیرہ میں شائع و ذائع ہے، سراسر شرک و ضلالت ہے، کیونکہ تعزیہ پرست لوگ اپنے فہم ناقص و خیال باطل میں، حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ کی تصویر بناتے ہیں، اس طور پر کہ پانچویں تاریخ محرم کو تھوڑی مٹی کسی جگہ سے لاتے ہیں، اور اس کو نعش حضرت امام حسینؓ قرار دے کر کے نہایت عزت و احترام کے ساتھ ایک چیز بلند بر مثل چبوترہ وغیرہ کے اس کو رکھ کر کے ہر روز اس پر شربت و مٹھائی و مالیدہ و پھول وغیرہ اپنے

---

[1] یہ فتویٰ مطبع سعید المطابع بنارس سے بیس صفحات پر مشتمل متوسط سائز کے ایک مستقل رسالے کی شکل میں شائع ہوا تھا۔ سنہ طباعت درج نہیں۔

زعم فاسد میں فاتحہ و نیاز دیتے ہیں، اور کسی شخص کو اس چبوترہ پر جوتہ پہرے ہوئے نہیں جانے دیتے، اور اس مٹی کے سامنے جس کو نعش قرار دیا ہے سجدہ کرتے ہیں، اور ترقی مال و دولت و اولاد کی اس مٹی سے طلب کرتے ہیں، کوئی منت مانگتا ہے کہ یا امام حسین میرا فلانا مریض اچھا ہو جاوے، کوئی کہتا ہے کہ میری فلانی مراد بر آوے، اسی طرح کوئی اولاد مانگتا ہے، کوئی اپنے اور مشکلات کے حل چاہتا ہے، الغرض جو معاملہ کہ اللہ تبارک تعالیٰ کے ساتھ چاہیئے وہ سب معاملہ اس مٹی کے سامنے جس کو نعش قرار دیا ہے، کرتے ہیں اور پھر اس نعش کی دستار بندی کرکے اور سہرہ و مقنع باندھ کے خوب ڈھول باجہ کے ساتھ تمام گشت کراتے ہیں، اور نعرہ یا حسین یا حسین کا مارتے ہیں۔ علیٰ ہذا القیاس اسی قسم کے اور بہت سے افعال شنیعہ و منکر کرتے ہیں، پس جب حقیقت تعزیہ پرستی کی یہ ہے تو اس کے شرک ہونے میں کیا شک و شبہہ باقی رہا۔ ان تعزیہ پرستوں نے اپنی پرستش کے لئے ایک نشانی ٹھہرالیا ہے، اب یہ تعزیہ بھی ایک فرد انصاب کا ہے اور پوجنا نصب کا حرام ہے پس تعزیہ بنانا اور پوجنا اس کو بھی حرام ہوا، فرمایا حق سبحانہ تعالیٰ نے سورۂ مائدہ میں

یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَیْسِرُ وَالْاَنْصَابُ وَالْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّیْطٰنِ فَاجْتَنِبُوْهُ لَعَلَّکُمْ تُفْلِحُوْنَ

ترجمہ :۔ اے جو لوگ ایمان لائے ہو سوائے اس کے نہیں کہ شراب اور جوا اور انصاب اور تیر فال کی ناپاک ہیں کام شیطان کے سے پس بچو اس سے تو کہ تم فلاح پاؤ

اور معنی انصاب کے صحاح جوہری میں یوں لکھا ہے

النصب ما نصب فعبد من دون اللہ انتہی

یعنی جو چیز گاڑی جاوے، اور اس کی پرستش کی جاوے سوائے اللہ تعالیٰ کے

اور المصباح المنیر میں ہے :۔ النصب بضمتین حجر نصب وعبد من دون اللہ جمعہ انصاب انتہی

یعنی جو پتھر کہ گاڑا جاوے، اور اس کی عبادت کی جاوے سوائے اللہ تعالیٰ کے،

اور مجالس الابرار و مسالک الاخیار میں ہے۔ فالانصاب جمع نصب بضمتین او جمع نصب بالفتح والسکون وھو کل ما نصب، وعبد من دون اللہ تعالیٰ من شجرۃ او حجر او قبر، وغیر ذلک، والواجب ھدم ذلک یعنی نصب وہ چیز ہے جو گاڑی جاوے، اور اس کی عبادت کی جاوے سوائے اللہ تعالیٰ کے، جیسے درخت اور پتھر یا قبر، اور جو چیز سوائے اس کے ہے (اس کی عبادت کی جاوے) اور واجب ہے توڑ دینا اور ڈھا دینا ان سب چیزوں کا، تمام ہوا ترجمہ اس کا۔

اور حافظ ابن القیم نے اغاثۃ اللہفان میں لکھا ہے۔ ومن الانصاب ما قد نصب للمشرکین من شجرۃ او عود او وثن، او قبر او خشبۃ ونحو ذالک والواجب ھدم ذلک محو اثرہ

پس دیکھو کہ حافظ ابن قیم اور صاحب مجالس الابرار نے صاف لکھ دیا، کہ جو چیز پوجی جاوے اللہ تعالیٰ کے سوائے، خواہ کوئی درخت ہو، یا پتھر ہو، یا قبر ہو کسی کی، یا لکڑی ہو، یا جو چیز مثل اس کے ہو، سب نصب میں داخل ہے اس کا توڑ دینا واجب ہے۔

اور اللہ تبارک تعالیٰ نے برائی شراب اور انصاب اور جوا تینوں کی ایک ہی جگہ بیان فرمایا اور تینوں کو نجس و کام شیطان قرار دیا۔ اور تعزیہ کا بھی انصاب میں داخل ہونا یقینی ہے، کیونکہ پوجا جانا تعزیہ کا یعنی اس کو سجدہ کرنا اور اس سے انواع و اقسام کی مدد چاہنا اظہر من الشمس ہے۔

پس ہر مسلمان کو چاہیئے کہ اس کو توڑ دیں اور خاک سیاہ کر دیں، دیکھو جب جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سال فتح مکہ میں، مکہ معظمہ کو تشریف لے گئے آپ اندر بیت اللہ داخل نہ ہوئے بسبب اس کے کہ بیت اللہ کے چاروں طرف تین سو ساٹھ تصویریں رکھی تھیں کہ جن میں تصویر حضرت ابراہیم و اسمٰعیل علیہم الصلوٰۃ والسلام کی رکھی تھی، آپ نے حکم دیا کہ وہ سب تصویریں نکالی جاویں، اور توڑ دی جاویں، چنانچہ وہ تصویریں نکالی گئیں،

آپ ان تصویروں کو لکڑی سے مارتے تھے، اور کسی تصویر کے آنکھ میں ٹھوکر لگاتے تھے، پس سب بت گرتے جاتے تھے، اور جو تصویریں کہ دیواروں پر منقش تھیں ان کو پانی سے دھو دینے کا حکم دیا، جیسا کہ صحیح بخاری و صحیح مسلم میں ہے۔

عن عبد اللہ قال دخل النبی صلی اللہ علیہ وسلم مکۃ یوم الفتح وحول البیت ستون وثلث مائۃ نصب فجعل یطعنہا بعود فی یدہ ویقول جاء الحق وزھق الباطل جاء الحق وما یبدئ الباطل وما یعید۔

ترجمہ:۔ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے کہ داخل ہوئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مکہ معظمہ میں دن فتح کے، اور چاروں طرف بیت اللہ کے تین سو ساٹھ تصویریں تھیں، پس آپ ٹھوکر لگانے لگے ان تصویروں کو ایک لکڑی سے، جو آپ کے ہاتھ میں تھی اور فرماتے تھے کہ آیا حق اور گم ہوا باطل اور پھر نہ لوٹے گا باطل۔

اور بھی صحیح بخاری میں ہے عن ابن عباسؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لما قدم مکۃ، ابی ان یدخل البیت، وفیہ الالھۃ فامر بھا فاخرجت فاخرج صورۃ ابراھیم واسمعیل فی ایدیھما من الازلام، فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم قاتلھم اللہ الحدیث

ترجمہ حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب مکہ میں تشریف لائے تو اندر خانہ کعبہ کے داخل ہونے سے انکار فرمایا اس حالت میں کہ اس میں مشرکین کی معبودیں ہوں، پس حکم ان کے نکالنے کا دیا، پس وہ سب معبودیں (جو کہ تصویریں تھیں) نکالے گئے پس انھیں تصویروں میں حضرت ابراہیم و اسمٰعیل علیہم السلام کی بھی تصویر تھی، اور ان دونوں کے ہاتھوں میں تیرفال کی تھی، پس آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کی لعنت مشرکوں پر۔

اور صحیح مسلم میں حضرت ابوہریرہ سے مروی ہے۔

قال وفی ید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قوس، وھو آخذ بسیۃ القوس، فلما اتی علی الصنم جعل یطعن فی عینہ، ویقول جاء الحق وزھق الباطل

کہا ابوہریرہ نے اور ہاتھ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کمان تھی، اور آپ پکڑے ہوئے تھے سرے کو کمان کے، پس جبکہ آتے تھے بت کے پاس اس کے آنکھ میں کمان سے ٹھوکر لگاتے تھے، اور فرماتے کہ آیا حق اور گم ہوا باطل۔

اور صحیح ابن حبان میں حضرت ابن عمرؓ سے اسی واقعہ میں مروی ہے۔

فیسقط الصنم ولا یمسہ یعنی ٹھوکر لگانے سے بت گر جاتا تھا، اور آپ اس کو دست مبارک سے چھوتے نہیں۔

اور طبرانی نے حضرت ابن عباس سے روایت کیا ہے۔

فلم یبق وثن الا سقط علی قفاہ مع انھا کانت ثابتۃ بالارض قد شد لھم ابلیس اقدامھا بالرصاص۔

یعنی پس نہیں باقی رہا کوئی بت مگر یہ کہ کٹ کر گر گیا باوجود اس کے کہ وہ بت سب زمین میں گڑے ہوئے تھے، اور شیطان نے ان کے پیروں کو رانگ سے جکڑ دیا تھا۔

اور ابوداؤد نے حضرت جابر سے روایت کیا ہے۔

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم امر عمر بن الخطاب وھو بالبطحاء، ان یاتی الکعبۃ فیمحو کل صورۃ فیھا، فلم یدخلھا حتی محیت الصور، وکان عمر ھو الذی اخرجھا

رسول اللہ صلعم نے حکم دیا حضرت عمر کو اور وہ بطحا میں تھے، کہ جاویں کعبہ میں اور مٹا دیں تصویروں کو جو وہاں ہوں پس نہ داخل ہوئے رسول اللہ صلعم کعبہ میں یہاں تک کہ صورتیں مٹا دی گئیں، اور جو صورتیں ذی جسم تھیں ان کو حضرت عمرؓ نے باہر نکالا کہا حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں۔

والذی یظھر انہ محا ما کان من الصور مدھونا مثلا، واخرج ما کان مخروطا

ترجمہ سب روایتوں کو ملانے سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ جو صورتیں منقش کی ہوئی تھیں ان کو حضرت عمرؓ نے مٹا دیا، اور جو تراش کے بنائی گئی تھیں یعنی ذی جسم

تھی اس کو باہر نکال دیا۔

واخرج ابو داؤد والطیالسی

عن اسامۃ قال دخلت علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الکعبۃ

فرای صورا فدعا بدلو من ماء فاتیتہ بہ، فضرب بہ الصور ویقول قاتل اللہ قوما یصورون ما لا یخلقون (?)

ترجمہ۔ کہا اسامہ نے گئے ہم رسول اللہ صلعم کے پاس کعبہ میں پس دیکھا آپ نے بہت سی صورتیں پس ایک ڈول پانی مانگا، ہم نے لا دیا، پس پانی چھینٹا آپ نے ان صورتوں پر۔ پس جب وہ تصویریں جن میں تصویر حضرت ابراہیم و اسمٰعیل علیہم السلام کی بھی تھی رسول اللہ صلعم نے باقی نہیں رکھا، بلکہ تصویریں ذی جسم کو توڑ دیا، اور ذی نقش کو پانی سے دھو دیا، پس اب تعزیہ کے توڑ دینے میں کسی قسم کا تردد و شبہ باقی نہیں رہا کیونکہ ان تصویروں کی چونکہ پرستش ہوتی تھی اسی لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو توڑا، اور مٹا دیا، وہی وجہ بعینہٖ تعزیہ میں بھی موجود ہے، اور قطع نظر پرستش کے جس گھر میں تصویر ذی روح کی رہتی ہے، وہاں فرشتہ رحمت کے نہیں آتے ہیں۔

جیسا کہ تمام کتب احادیث اس سے مالامال ہے۔

اور فتح الباری میں ہے :۔

وکانت تماثیل فی صور شتی فامتنع النبی صلی اللہ علیہ وسلم من دخول البیت وھی فیہ لانہ لا یقر علی باطل، ولانہ لا یحب فراق الملائکۃ وھی لا تدخل ما فیہ صورۃ انتہی

یعنی تھیں وہ تصویریں مختلف صورتوں کی پس باز آئے رسول اللہ صلعم بیت اللہ کے داخل ہونے سے درحالیکہ وہ تصویریں بیت اللہ میں رہیں، کیونکہ رسول اللہ صلعم امر باطل پر سکوت نہیں فرماتے، اور اس سبب سے کہ آپ نہیں دوست رکھتے ہیں فرشتوں کی جدائی کو، اور فرشتے نہیں داخل ہوتے اس جگہ جہاں تصویر ہو پس جس جگہ تعزیہ وغیرہ صورت ذی جان کی ہو وہاں فرشتے نہیں آتے ہیں۔

تمامی ممالک ہندوغیرہ میں جہاں جہاں تعزیہ داری ہوتی ہے ہزاروں در ہزار آدمی

شرک میں گرفتار رہتے ہیں، کوئی اس کو سجدہ کرتا ہے، کوئی اولاد اس سے چاہتا ہے، کوئی ترقی مال و دولت کوئی صحت مریض، کوئی کچھ اور کوئی کچھ، اور ایسی عظمت و تعظیم جو خاص واسطے باری تعالیٰ کے لائق ہے کرتے ہیں، اور سمجھتے ہیں کہ ذرا سا بے ادبی کرنے میں قہر و بلا نازل ہونے لگے گی، اب اے غافل لوگ تم سب متنبہ اور ہوشیار ہو جاؤ کہ تم لوگ کیسے گناہ عظیم میں مبتلا ہو ہوشیار ہو جاؤ۔ دیکھو اللہ تبارک تعالےٰ فرماتا ہے۔

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ یعنی تجھ ہی کو پوجتے ہیں اور تجھ ہی سے مدد چاہتے ہیں ؎

حصر ہے ایاک نعبد نستعین　　　استعانت غیر سے لائق نہیں

اور فرمایا فَلَا تَجْعَلُوا لِلّٰهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ

پس نہ ٹھہراؤ اللہ کے ساجھی اور تم جانتے ہو کہ اللہ کے برابر کوئی نہیں ہے۔

اور فرمایا وَاعْبُدُوا اللّٰهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا

اور عبادت کرو اللہ کی اور مت ٹھہراؤ اس کے ساتھ شریک۔

اور فرمایا أَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللّٰهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا

تم لوگ ایسی چیز کو پوجتے ہو اللہ کو چھوڑ کر جو مالک نہیں تمہارے ضرر اور نفع کا

اور فرمایا وَإِن يَمْسَسْكَ اللّٰهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِن يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

ترجمہ اور اگر پہنچا دے اللہ تجھ کو کچھ مصیبت نہیں دور کرنے والا اس کو سوائے اللہ کے اور اگر پہنچائے اللہ بھلائی، پس وہ ہر چیز پر قادر ہے۔

اور فرمایا وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلٰهًا وَاحِدًا لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ

اور حکم یہی ہوا تھا کہ بندگی کریں ایک اللہ کی نہیں کوئی قابل عبادت کے مگر وہی

اور فرمایا أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ

حکم کیا اللہ پاک نے کہ نہ عبادت کرو مگر اسی کی۔

اور فرمایا اَفَمَنْ یَّخْلُقُ کَمَنْ لَّا یَخْلُقُ اَفَلَا تَذَکَّرُوْنَ

بھلا جو پیدا کرے برابر ہے اس کے جو کچھ نہ پیدا کرے تم لوگ کچھ نہیں سوچتے ہو۔

اور فرمایا وَیَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰہِ مَا لَا یَمْلِکُ لَھُمْ رِزْقًا مِّنَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ شَیْئًا وَّلَا یَسْتَطِیْعُوْنَ۔

اور پوجتے ہیں اللہ کے سوا ایسوں کو جو مختار نہیں ان کی روزی کی آسمان اور زمین میں سے کچھ، اور نہ مقدور رکھتے ہیں۔

اور فرمایا ھَلْ مِنْ خَالِقٍ غَیْرُ اللّٰہِ یَرْزُقُکُمْ مِّنَ السَّمَآءِ وَالْاَرْضِ لَآ اِلٰہَ اِلَّا ھُوَ فَاَنّٰی تُؤْفَکُوْنَ۔

کوئی ہے بنانے والا اللہ کے سوا روزی دیتا تم کو آسمان اور زمین سے کوئی حاکم نہیں مگر وہ پھر کہاں الٹے جاتے ہیں۔

اور فرمایا لَا تَسْجُدُوْا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوْا لِلّٰہِ الَّذِیْ خَلَقَھُنَّ اِنْ کُنْتُمْ اِیَّاہُ تَعْبُدُوْنَ

ترجمہ مت سجدہ کرو آفتاب کو اور نہ چاند کو، اور سجدہ کرو اللہ کو، جس نے آفتاب اور چاند کو بنایا، اگر ہو تم اللہ کو پوجتے۔

اور فرمایا وَاتَّخَذُوْا مِنْ دُوْنِہٖٓ اٰلِھَۃً لَّا یَخْلُقُوْنَ شَیْئًا وَّھُمْ یُخْلَقُوْنَ وَلَا یَمْلِکُوْنَ لِاَنْفُسِھِمْ ضَرًّا وَّلَا نَفْعًا وَّلَا یَمْلِکُوْنَ مَوْتًا وَّلَا حَیٰوۃً وَّلَا نُشُوْرًا

ترجمہ پکڑا لوگوں نے سوائے معبودوں کو جو نہیں بناتے کچھ چیز اور خود بنائے گئے ہیں اور نہیں مالک اپنی جان کے نقصان و نفع کے اور نہیں مالک مرنے کے نہ جینے کے اور نہ جی اٹھنے کے۔

اور فرمایا لَہٗ مَقَالِیْدُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ یَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ یَّشَآءُ وَیَقْدِرُ اِنَّہٗ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ

ترجمہ اسی کے پاس ہیں کنجیاں آسمانوں کی، اور زمین کی، کشادہ کرتا ہے رزق جس کے واسطے چاہتا ہے اور تنگ کرتا ہے، اور ہر چیز کو جانتا ہے۔

اور فرمایا وَالَّذِيْنَ تَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِهٖ مَا يَمْلِكُوْنَ مِنْ قِطْمِيْرٍ

اور جن کو تم پکارتے ہو سوائے اللہ کے مالک نہیں ایک چھلکے کے۔

اور فرمایا لِلّٰهِ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَهَبُ لِمَنْ يَّشَآءُ اِنَاثًا وَّيَهَبُ لِمَنْ يَّشَآءُ الذُّكُوْرَ وَيُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَّاِنَاثًا وَّيَجْعَلُ مَنْ يَّشَآءُ عَقِيْمًا اِنَّهٗ عَلِيْمٌ قَدِيْرٌ

اللہ ہی کو ہے پادشاہت آسمانوں اور زمین کی، پیدا کرتا ہے جو چاہتا ہے، دیتا ہے جس کو چاہے بیٹیاں، اور دیتا ہے جس کو چاہے بیٹے، یا ملا دیتا ہے ان کو بیٹے اور بیٹیاں، اور کر دیتا ہے جس کو چاہتا ہے بانجھ، بیشک وہی ہے جاننے قدرت والا۔

اور فرمایا وَلَا تَدْعُ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ مَا لَا يَنْفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ فَاِنْ فَعَلْتَ فَاِنَّكَ اِذًا مِّنَ الظّٰلِمِيْنَ

اور مت پکار اللہ کے سوا ایسے کو کہ نہ نفع پہنچا سکے تجھ کو، اور نہ ضرر پہنچا سکے، پھر اگر تو نے یہ کیا تو تو بھی ظالموں میں ہے۔

اور فرمایا قُلْ لَّا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ الْغَيْبَ اِلَّا اللّٰهُ

تو کہہ غیب نہیں جانتا آسمانوں اور زمین کا کوئی رہنے والا سوائے اللہ کے

اور فرمایا وَلَئِنْ سَاَلْتَهُمْ مَّنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ لَيَقُوْلُنَّ اللّٰهُ قُلْ اَفَرَاَيْتُمْ مَّا تَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ اِنْ اَرَادَنِيَ اللّٰهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كٰشِفٰتُ ضُرِّهٖٓ اَوْ اَرَادَنِيْ بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكٰتُ رَحْمَتِهٖ قُلْ حَسْبِيَ اللّٰهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُوْنَ

اور جو تو ان سے پوچھے کس نے بنائے آسمان اور زمین، تو کہیں اللہ نے، تو کہہ بھلا دیکھو تو جن کو پوجتے ہو اللہ کے سوا اگر چاہے اللہ مجھ پر کچھ تکلیف کیا وہ ہیں کہ کھول دیں تکلیف اس کی یا وہ چاہے مجھ پر مہر وہ ہیں کہ روک دیں اس کی مہر کو کہہ مجھ کو بس ہے اللہ اسی پر بھروسہ رکھتے ہیں بھروسہ رکھنے والے

اور فرمایا اِنَّ اللّٰهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِيْنُ

اللہ ہی ہے روزی دینے والا زور آور مضبوط

اور فرمایا وَعِنْدَهٗ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا اِلَّا هُوَ

اسی کے پاس کنجیاں ہیں غیب کی، اس کو کوئی نہیں جانتا اس کے سوا، اور اسی مضامین کی اور ہزاروں آیتیں ہیں، جن سے یہ بات ثابت ہے کہ شدائد اور مصیبتوں کے وقت اللہ تعالیٰ ہی کو پکارنا چاہیئے، اور اسی سے استعانت، ومدد، وطلب روزی و اولاد، وصحت امراض کرنا چاہیئے اور اس کے سوائے کسی کو خواہ انبیاء و اولیا و قطب ہوں علم غیب حاصل نہیں، کہ شدائد کے وقت جب وہ پکارے جاویں تو وہ سنیں اور مدد کریں، اور ان کو ذرا بھی اختیار حاصل نہیں، کہ کسی کو کچھ نفع نقصان پہنچائیں، تعزیہ پرستوں، وقبر پرستوں نے خالق ومخلوق کو برابر کر دیا، بلکہ مخلوق سے زیادہ ڈرنے لگے، اور اللہ تعالیٰ کی کچھ قدر نہیں پہچانتے۔

وَمَا قَدَرُوا اللّٰهَ حَقَّ قَدْرِهٖ ان لوگوں سے اور مشرکین مکہ سے کچھ فرق نہیں مشرکین مکہ بھی اللہ تعالیٰ کو ایک جانتے تھے اور سمجھتے تھے کہ اولاد و رزق وہی دیتا ہے، مگر اس کے ساتھ ہی وہ لوگ اپنے بتوں کے عظمت وتعظیم مثل تعظیم خدائے تعالیٰ کی کرتے تھے، اور ان سے مدد و استعانت چاہتے تھے، اور ان کو پوجتے، اور کہتے کہ واسطے حصول تقرب الٰہی ان کو پوجتے ہیں۔

جیسا کہ اللہ تبارک تعالیٰ نے فرمایا مَا نَعْبُدُهُمْ اِلَّا لِيُقَرِّبُوْنَا اِلَى اللّٰهِ زُلْفٰى

نہیں عبادت کرتے ہم ان کو، مگر تو کہ نزدیک کریں ہم کو طرف اللہ کے نزدیک کرنے کر وہی حال قبر پرستوں اور تعزیہ پرستوں کا ہے، کہ وہ بھی اللہ تعالیٰ کو خالق و رازق جانتے ہیں، اور بزرگوں سے بھی مدد و استعانت چاہتے ہیں، اور ان کی قبروں پر سجدہ اور طواف کرتے ہیں، اور اوپر آیات قرآنیہ سے ثابت ہو چکا کہ عبادت غیر اللہ کی حرام و شرک ہے۔

اب جاننا چاہیئے کہ طلب اعانت، ومدد و دعا بھی ایک فرد عبادت ہے۔

جیساکہ تفسیر نیشاپوری میں ہے۔

قال جمہور العلماء ان الدعاء من اعظم مقامات العبودیۃ

کہا سارے علماء نے کہ تحقیق دعا مانگنا بہت بڑی عبادتوں میں ہے، اور

تفسیر معالم التنزیل میں ہے۔

الاستعانۃ نوع تعبد

مدد طلب کرنا ایک قسم کی عبادت ہے۔

اور بھی تفسیر نیشاپوری میں ہے

حقیقۃ الدعاء استدعاء العبد ربہ جل جلالہ والاستمداد والمعونۃ انتہی

اصل معنی دعا کے یہ ہے کہ حاجت اور مدد اور اعانت اللہ تعالیٰ سے طلب کرنا۔

اور نصاب الاحتساب میں ہے اذا سجد لغیر اللہ یکفر لان وضع الجبھۃ

علی الارض الا من لا یجوز الا للہ تعالیٰ

ترجمہ سوائے اللہ تعالیٰ کے اور کسی کو سجدہ کرنے سے کافر ہو جاتا ہے، اس

واسطے کہ رکھنا پیشانی کا زمین پر جائز نہیں۔ مگر اللہ تعالیٰ کے واسطے

اور ایسا ہی تفسیر کبیر میں بذیل آیہ کریمہ اِتَّخَذُوا اَحْبَارَھُمْ کے ہے۔

اور ایسا ہی ہے شرح مرقاۃ ملا علی قاری میں، بشرح حدیث لعن اللہ

الیھود والنصاریٰ میں

اب یہ سب بیان ماسبق سے تعزیہ پرستی کا شرک ہونا ثابت ہوا، اور مشرکین

کے حق میں یہ وعید نازل ہوئی ہے۔

اِنَّ اللّٰہَ لَا یَغْفِرُ اَنْ یُّشْرَكَ بِہٖ وَیَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ یَّشَآءُ

تحقیق اللہ نہیں بخشتا ہے اس کو جو کہ شریک اس کا پکڑے اور بخشتا ہے شرک

کے سوا جس کو چاہے۔

اور فرمایا اِنَّہٗ مَنْ یُّشْرِكْ بِاللّٰہِ فَقَدْ حَرَّمَ اللّٰہُ عَلَیْہِ الْجَنَّۃَ وَمَاْوٰہُ

النَّارُ وَمَا لِلظّٰلِمِیْنَ مِنْ اَنْصَارٍ

مقرر جس نے شرک کیا اللہ کا سو حرام کی اللہ نے اس پر جنّت، اور اس کا ٹھکانا دوزخ ہے، اور کوئی نہیں ظالموں کا مدد کرنے والا۔

اور فرضًا اگر کوئی شخص تعزیہ وغیرہ بہ نیت پرستش وعبادت وتعظیم بغیر اللہ کے نہ بنا دے، بلکہ اپنے زعم فاسد میں ماتم حضرت امام حسینؓ قرار دے، یا صرف بنا بر رسم و رواج وطمع دنیاوی کے بنا دے تب بھی گناہِ کبیرہ ہونے سے خالی نہیں، اس لئے کہ اگرچہ وہ اس کی پرستش نہیں کرتا، مگر وسیلہ پرستش تو ہے، دوسرے جہال اس کی پرستش کریں گے اور خود وہ شخص بدعتیوں میں داخل ہوا، کیونکہ اس طرح پر تمثال وصورت قائم کر کے ماتم کرنا حرام وبدعت ہے، نہ تو رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کے زمانے میں ہوا، نہ صحابہ کے زمانوں میں پایا جاتا۔

صحیح بخاری وغیرہ میں ہے قال رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم من احدث فی امرنا ھذا ما لیس منہ فھو رد

فرمایا جناب رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم نے جس نے میری اس دین میں نکالا، وہ چیز جو کہ دین میں نہیں ہے پس وہ چیز مردود ہے۔

وعن ابن عباس قال قال رسول اللہ صلعم ابی اللہ ان یقبل عمل صاحب بدعۃ حتی یدع بدعتہ رواہ ابن ماجۃ

رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ بدعتیوں کا عمل قبول نہیں فرماتا جب تک وہ اپنے بدعت سے توبہ نہ کریں

وعن انس بن مالکؓ قال قال رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم ان اللہ حجب التوبۃ عن کل صاحب بدعۃ حتی یدع بدعتہ رواہ الطبرانی باسناد حسن

اللہ تعالیٰ بدعتیوں کی توبہ کو قبول نہیں فرماتا جب تک وہ اپنی بدعت سے توبہ نہ کریں۔

وعن ابراھیم بن میسرۃ قال قال رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم ومن وقر صاحب بدعۃ فقد اعان علی ھدم الاسلام رواہ البیھقی

فی شعب الایمان۔

رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس نے عظمت و توقیر بدعتیوں کی کیا، اس نے اسلام ڈھانے پر اعانت کیا۔

اور بر تقدیر صورتِ ثانیہ کے یعنی بنا بر رسم و رواج کے تعزیہ بنانا یہ بھی معصیت میں داخل ہے، کیونکہ یہ فعل اس کا معین علی الشرک ہے، اور پابندی رسم و رواج کی درباب امور شرکیہ کے خود شرک ہے، اور وہ داخل ہے اِس آیہ کریمہ میں۔

وَاِذَا قِیْلَ لَھُمُ اتَّبِعُوْا مَا اَنْزَلَ اللّٰہُ قَالُوْا بَلْ نَتَّبِعُ مَا اَلْفَیْنَا عَلَیْہِ آبَاءَنَا

ترجمہ اور جب کہا جاتا ہے واسطے ان کے پیروی کرو اس چیز کی کہ اتارا اللہ نے، کہتے ہیں بلکہ پیروی کریں گے ہم اس چیز کی کہ پایا ہم نے اوپر اس کے باپوں اپنے کو۔

پس ہر تعزیہ پرستوں کو لازم و واجب ہے کہ تعزیہ بنانے اور تعزیہ کی پرستش سے توبہ کریں، اور عذاب آخرت اپنی گردن میں نہ لیں، اور جو آدمی بعد توبہ کرنے کے تعزیہ پرستی سے، پھر مرتکب اس کا ہوا، اور تعزیہ پرستی شروع کیا، اس شخص کا وہی حکم ہے جو کہ تصریحاً اوپر بیان ہوا اور وہ انھیں صورتوں میں داخل ہوا العیاذ باللہ۔

اور جو لوگ اپنے کو سنی کہتے ہیں ان کو تعزیہ پرستوں کے ساتھ اتحاد و محبّت رکھنا گناہ ہے، اور جائز نہیں کہ ان کے جلسے میں شریک ہوں، اور نہ ان کی دعوت کریں، بلکہ ان کی اس فعل شنیع پر مزاحمت کریں، ورنہ انھیں تعزیہ پرستوں کے ساتھ یہ بھی قیامت میں اٹھائے جاویں گے، اللہ تبارک و تعالیٰ فرماتا ہے۔

وَلْتَکُنْ مِّنْکُمْ اُمَّۃٌ یَّدْعُوْنَ اِلَی الْخَیْرِ وَیَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَیَنْھَوْنَ عَنِ الْمُنْکَرِ وَاُولٰٓئِکَ ھُمُ الْمُفْلِحُوْنَ

اور چاہیئے کہ ہو تم میں سے ایک جماعت کہ بلاویں طرف بھلائی کے، اور حکم کریں ساتھ اچھی چیز کے، اور منع کریں بُری بات سے، اور یہ لوگ چھٹکارا پانے والے ہیں۔

اور فرمایا کُنْتُمْ خَیْرَ اُمَّۃٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَتَنْھَوْنَ عَنِ الْمُنْکَرِ

ہو تم بہتر امّت، جو نکالے گئے ہو واسطے لوگوں کے، حکم کرتے ہو ساتھ اچھی باتوں کے، اور منع کرتے ہو برائی سے۔

وعن ابی سعید الخدری عن النبی صلّی اللہ علیہ وسلم قال لا تصاحب الا مومنا ولا یاکل طعامک الا تقی رواہ ابوداؤد وابن حبان

ابوسعیدؓ سے روایت ہے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا، مت ساتھ کر کسی کا سوائے مومن کے، اور مت کھلا اپنا کھانا مگر پرہیزگار کو۔

یعنی بدکاروں کی دعوت نہ کرے اور ان کی صحبت میں نہ بیٹھے، نہ ان کے ساتھ خلط ملط رکھے، ورنہ ان کی عادتیں اس میں بھی اثر کریں گی۔

قال الخطابی ھذا فی طعام الدعوۃ دون طعام الحاجۃ، وانما حذر من صحبۃ من لیس بتقی وزجر عن مخالطتہ ومواکلتہ لان المطاعمۃ توقع الالفۃ والمودۃ فی القلوب یقول لا تؤلف من لیس من اھل التقوی والورع ولا تتخذہ جلیسا تطاعمہ وتنادمہ انتھی

حاصل ترجمہ علامہ خطابی کے یہ ہے کہ بدکاروں کی دعوت نہ کرے، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بدکاروں کے ساتھ رہنے کو، اور میل جول رکھنے کو، اور ان کے ساتھ کھانے پینے کو اس واسطے منع فرمایا کہ ان لوگوں سے دوستی و محبت نہ ہو جائے۔

وعن ابی ھریرۃ رضؓ ان النبی صلّی اللہ علیہ وسلم قال الرجل علی دین خلیلہ فلینظر احدکم من یخالل۔ رواہ ابوداؤد والترمذی وحسنہ وصححہ الحاکم

ابوہریرہ سے روایت ہے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا آدمی اپنی دوست کے دین پر ہوگا تو دیکھ لے کس سے دوستی کرتا ہے یعنی سمجھ بوجھ کر دوستی کرے، ایسا نہ ہو کہ مشرک یا بدعتی سے دوستی کرے، پھر اس کے ساتھ آپ بھی جہنم میں جاوے۔

وعن علی قال قال رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلم لا یحب رجل قوما الا حشر معھم رواہ الطبرانی فی الصغیر والاوسط باسناد جید

حضرت علی سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، جو آدمی کسی قوم کو دوست رکھتا ہے وہ اس کے ساتھ قیامت میں اٹھایا جاوے گا۔

وعن جریر قال سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقول ما من رجل یکون فی قوم یعمل فیھم بالمعاصی یقدرون علی ان یغیروا علیہ فلا یغیروا الا اصابھم اللہ بعقاب من قبل ان یموتوا

ترجمہ جریر سے روایت ہے کہ کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے، میں نے سنا ہے، آپ فرماتے تھے جو شخص کسی قوم میں برے کام کیا کرتا ہو، اور قوم والے باوجود قدرت کے اس کو اور اس کے کام نہ بگاڑیں، تو اللہ اپنا عذاب ان پر ان کے موت سے پہلے ہی پہنچاتا ہے۔

معلوم ہوا کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے چھوڑ دینے کے سبب سے دنیا میں بھی عذاب اترتا ہے، اور آخرت کا عذاب بھی باقی رہتا ہے۔

وعن عبد اللہ بن مسعود رضی قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان ما دخل النقص علی بنی اسرائیل کان الرجل یلقی الرجل فیقول یا ھذا اتق اللہ ودع ما تصنع فانہ لا یحل لک ثم یلقاہ من الغد فلا یمنعہ ذلک ان یکون اکیلہ وشریبہ وقعیدہ فلما فعلوا ذلک ضرب اللہ قلوب بعضھم علی بعض ثم قال لعن الذین کفروا من بنی اسرائیل علی لسان داؤد وعیسی بن مریم الی قولہ فاسقون۔ رواہ ابو داؤد

عبد اللہ بن مسعود سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا پہلی خرابی جو بنی اسرائیل میں پڑی یہ تھی، کہ ایک شخص دوسرے شخص سے ملتا اور اس سے کہتا خدا سے ڈر، اور اپنی حرکات سے باز آ کیونکہ یہ درست نہیں ہے۔ پھر جب دوسرے دن اس سے ملتا تو منع نہیں کرتا ان باتوں سے، اس لیے کہ شریک ہو جاتا اس کے کھانے اور پینے اور بیٹھنے میں یعنی جب صحبت ہوتی اور کھانے پینے کا مزہ ملتا تو امر بالمعروف چھوڑ دیتے، پھر جب ایسا کیا تو اللہ تعالیٰ نے بھی بعضوں

کے دل کو بعضوں کے دل کے ساتھ ملا دیا۔

وعن حذیفة عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال والذی نفسی بیدہ لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنکر اولیوشکن اللہ یبعث علیکم عقابا منہ ثم تدعونہ فلا یستجیب لکم رواہ الترمذی وقال حسن غریب

ترجمہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قسم ہے اُس ذات پاک کی، جس کے ہاتھ میں میری جان ہے، البتہ تم لوگ حکم اچھے کام کا کرو اور بری بات سے روکو، یا یہ کہ قریب ہے کہ اللہ تعالیٰ بھیجے گا تم لوگوں پر عذاب اپنے طرف سے، پھر تم لوگ پکاروگے اُس کو، پس نہیں قبول کرے گا تمہاری دعا کو۔

حاصل کلام یہ ہے، کہ ان احادیث مذکورہ بالا، وآیات قرآنیہ سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ بدعتیوں اور بدکاروں کے ساتھ محبت و دوستی و کھانا پینا نہ رکھے، اور نہ ان کے برے کاموں اور بدعتوں پر راضی ہو، اور نہ اُن کی شرکت دے، ورنہ عذاب الٰہی میں گرفتار ہوگا، واللہ اعلم بالصواب حررہ ابوالطیب محمد المدعو شمس الحق عظیم آبادی عفی عنہ وعن والدیہ وعن مشائخہ

محمد شمس الحق ۱۲۹۵
ابو طیب

فی الواقع تعزیہ پرستی شرک ہے اُس سے توبہ کرنا فرض ہے اور مشرکوں سے خلط ملط رکھنا بھی معصیت ہے حررہ محمد اشرف عفی عنہ عظیم آبادی

محمد اشرف

تعزیہ داری شرک وکفر ہونے کے علاوہ خاص بے عزتی و بے حرمتی و توہین حضرت امام کی ہے کوئی آدمی اپنے آبا کی نقل بنانے کو پسند نہیں کرتا ہے تو امام صاحب کی نقل بنانا کس طرح پسند ہو سکتی ہے نور احمد عفی عنہ عظیم آبادی

بیشک تعزیہ بنانا یا اس میں مدد اور کوشش کرنا شرک و بدعت ہے ہر مسلمان کو لازم ہے کہ اس سے بچے اور توبہ کرے اور اس کے مٹانے میں جان و مال سے کوشش کرے حضرت شیخ قطب سید محی الدین عبدالقادر جیلانی قدس سرہ اپنی کتاب غنیۃ الطالبین میں بدعتی کے بارے میں تحریر فرماتے ہیں۔

وان لا یکاثر اهل البدع ولا یدانیهم ولا یسلم علیهم لان امامنا احمد بن حنبل رحمه الله قال من سلم علی صاحب بدعة فقد احبه لقول النبی صلی الله علیه وسلم افشوا السلام بینکم تحابوا ولا یجالسهم ولا یقرب منهم ولا یهنئهم فی الاعیاد واوقات السرور ولا یصلی علیهم اذا ماتوا ولا یترحم علیهم اذا ذکروا بل یباینهم ویعادیهم فی الله عزوجل معتقدا بطلان مذهب اهل بدعة محتسبا بذلک الثواب الجزیل والاجر الکثیر وروی عن النبی صلی الله علیه وسلم انه قال من نظر الی صاحب بدعة بغضا له فی الله ملأ الله قلبه امنا وایمانا ومن انتهر صاحب بدعة بغضا له فی الله امنه الله یوم القیامة ومن استحقر صاحب بدعة رفعه الله تعالی فی الجنة مائة درجة ومن لقیه لبشر او بما یسره فقد استخف ما انزل الله تعالی علی محمد صلی الله علیه وسلم وعن ابی المغیرة عن ابن عباس رضی الله عنهما انه قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم ابی الله عزوجل ان یقبل عمل صاحب بدعة حتی یدع بدعته وقال فضیل بن عیاض من احب صاحب بدعة احبط الله عمله واخرج نور الایمان من قلبه واذا علم الله عزوجل من رجل انه مبغض لصاحب بدعة رجوت الله تعالی ان یغفر ذنوبه وان قل عمله واذا رأیت مبتدعا فی طریق فخذ طریقا آخر وقال فضیل بن عیاض رحمه الله سمعت سفیان بن عیینة رحمه الله یقول من تبع جنازة مبتدع لم یزل فی سخط الله تعالی حتی یرجع وقد لعن النبی

صلی اللہ علیہ وسلم المبتدع فقال صلی اللہ علیہ وسلم من احدث حدثا
او اوی محدثا فعلیہ لعنۃ اللہ والملائکۃ والناس اجمعین ولا یقبل
اللہ منہ الصرف والعدل یعنی بالصرف الفریضۃ وبالعدل النافلۃ وعن
ابی ایوب السختیانی رحمہ اللہ انہ قال اذا حدثت الرجل بالسنۃ فقال
دعنا من ھذا وحدثنا بما فی القرآن فاعلم انہ ضال۔

ترجمہ بدعتیوں سے دوستی اور مصاحبت نہ رکھے اور نہ ان کے طریقے پر چلے
اور نہ ان لوگوں کو سلام کرے اس واسطے کہ ہمارے سردار احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے
فرمایا کہ جس نے سلام کیا بدعتی کو تحقیق اس نے درست رکھا اس کو (کیونکہ سلام
وکلام موجب زیادتی محبت ہے) موافق قول نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ ظاہر کرو سلام
کو آپس میں تو کہ محبت ہو تم لوگوں میں۔ اور بدعتیوں کے ساتھ نہ بیٹھے اور نہ ان
لوگوں سے نزدیک ہووے اور نہ ان لوگوں کی خوشی میں مبارکبادی دے اور جب
وہ لوگ مر جاویں ان کی نماز جنازہ نہ پڑھی جاوے اور جب ان لوگوں کا ذکر ہو تو
رحم نہ کیا جاوے ان پر بلکہ دور کیا جاوے رحمت سے اور عداوت رکھے ان سے اللہ
جل شانہ کے واسطے یہ برتاؤ ان کے ساتھ اس واسطے کرے کہ ان کی مذہب کا بطلان
اس کی اعتقاد میں آجاوے اور بہت بڑے ثواب اور بڑی مزدوری کا امیدوار ہے۔
اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ فرمایا کہ جس نے بدعتی کو اللہ کے واسطے بغض
سے دیکھا تو اللہ جل شانہ اس کے دل کو ایمان اور امن سے بھر دیتا ہے اور جس
نے بدعتی کو اللہ کے واسطے جھڑکا قیامت کے دن اللہ جل شانہ اس کو امن میں رکھیگا
اور جس نے بدعتی کی حقارت کی اللہ تعالیٰ اس کے واسطے جنت میں سنو درجہ بلند
کرے گا اور جس نے بدعتی سے خوشی سے ملا تحقیق ہلکا جانا اس چیز کو کہ اتارا اللہ جل شانہ
نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر۔ ابو مغیرہ وہ ابن عباس سے روایت کرتے ہیں کہ فرمایا رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انکار کیا اللہ عز وجل نے کہ بدعتی کا عمل قبول کرے یہاں
تک کہ بدعت کو چھوڑ دے اور کہا فضیل بن عیاض نے جس نے محبت رکھا بدعتی سے

اللہ تعالیٰ اس کے عمل کو نیست کر دے گا اور نور ایمان کو اس کے دل سے نکال لے گا اور جب جان لیا اللہ تعالیٰ نے کسی آدمی کو کہ بغض رکھنے والا ہے بدعتی سے امید کرتا ہوں اللہ سے کہ اس کے گناہ کو معاف کرے اگرچہ عمل اس کا کم ہو اور جب دیکھے تو بدعتی کو ایک راستے پر چلتے ہوئے تو دوسرے راستے سے جا۔ اور کہا فضیل بن عیاض نے سنا میں نے سفیان بن عیینہ سے کہ فرماتے تھے کہ جو بدعتی کے جنازے میں گیا ہمیشہ اللہ کے عذاب میں رہتا ہے یہاں تک کہ لوٹ آوے اور تحقیق لعنت کی نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بدعتی پر، نبی صلعم نے فرمایا جس نے کوئی بدعت نکالی یا بدعتی کو جگہ دی، اس پر اللہ جل شانہ اور اس کے فرشتے اور سب لوگوں کی لعنت ہے اور اللہ تعالے اُس کی فرض اور نفل عبادت اس کی قبول نہیں کرتا اور ابی ایوب سختیانی سے روایت ہے کہ کہا جب کسی آدمی سے بیان کرے تو سنت (یعنی حدیث نبوی اس کے سامنے پیش کرے) پس وہ جواب یوں دے کہ چھوڑ میرے پاس حدیث کا بیان کرنا اور بیان کر وہ چیز جو کہ قرآن میں ہے پس جان کہ وہ شخص گمراہ ہے۔ اس لئے کہ حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو قرآن شریف کے مخالف سمجھتا ہے پورا ہوا۔ ترجمہ غنیۃ الطالبین کا کتبہ العاجز ابو ظفر محمد عمر صانہ اللہ عن کل شر و ضر یوم البعث والنشر

ابو ظفر محمد عمر ۱۲۹۶

بیشک تعزیہ داری شرک ہے اور تعزیہ پرست مشرک ہیں اور مشرکین مکہ سے بدرجہا بڑھ کر اس لئے کہ وہ لوگ مصیبت و اضطرار کے وقت خاص اللہ تعالیٰ سے فریاد کرتے تھے اور اپنے معبودوں کو نہیں پکارتے تھے اور یہ لوگ یعنی تعزیہ پرستان و گور پرستان وغیرہم مصیبت و اضطرار کے وقت بھی اپنے رب کے طرف رجوع نہیں کرتے بلکہ ان کا شرک اس وقت اور زیادہ ہو جاتا ہے۔ اللہ توفیق توبہ نصیب کرے آمین ابو الفیض عبد الرحمٰن البہاری العظیم آبادی عفا اللہ عنہ۔ الجیب مصیب حررہ غلام رسول القنجاہی۔

اس میں شک نہیں کہ تعزیہ داری شرک جلی و کفر ہے فوراً اس سے توبہ کرے ورنہ مشرکین کے لئے ہرگز بخشایش نہیں ہے کیونکہ قرآن پاک میں اللہ پاک نے صاف فرمایا۔ اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَاءُ۔

(کتبہ محمد حاذق بہاری)

قال اللہ تعالیٰ لا تشرک باللہ ان الشرک لظلم عظیم ۝ وقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا تشرک باللہ وان قتلت او حرقت

واقعی دیار ہند میں تعزیہ پرستی شرک جلی ہے جمیع اہل اسلام موحدین سنیین پر تعزیہ پرستوں سے ترک سلام کلام اور ترک معاملات اور ترک مناکحت لازم واجب ہے کیونکہ یہ لوگ مسلمان نہیں جب تک توبہ نصوح اس کفر سے نہ کریں۔ حررہ محمد حسین الدہلوی عفا اللہ عنہ

(مہر: ۱۲۸۵ فقیر محمد حسین)

جواب صحیح ہے۔ قادر علی مدرس مدرسہ حسین بخش پنجابی

(مہر: حنفی قادر علی)

بیشک تعزیہ داری گمراہی ہے چنانچہ حضرت مولانا شاہ عبدالعزیز صاحب قدس سرہ العزیز نے تفسیر عزیزی میں بایں عبارت کہ ملائکہ وارواح انبیاء و اولیاء اور پردہ صور و تماثیل و قبور و تعزیہا معبود سازند بیان فرمایا ہے واللہ اعلم بالصواب۔ حررہ الفقیر محمد عبدالغفار عفی اللہ عنہ البنارسی

(مہر: محمد عبدالغفار)

ان ھذا الجواب قرین بالحق والصواب حررہ الراجی غفور رب الاناسی ابو منصور محمد عبدالغفور بنارسی

(مہر: محمد عبدالغفور)

واقعی امر یہ ہے کہ تعزیہ داری بت پرستی سے کسی طرح کم نہیں ہے بت پرست بتوں سے مرادیں مانگتے ہیں ان پر شیرینی پھول چڑھاتے ہیں۔ تعزیہ پرست تعزیہ پر پھول شیرینی

شربت مالیدہ چڑھاتے ہیں بھلا غور کرنے کا مقام ہے کہ اس سے بڑھ کر اور کیا شرک ہوگا۔ حالانکہ جا بجا قرآن میں بھی حکم ہے کہ سوائے اللہ کے کسی دوسرے کو مت پوجو۔ ماسوائے اس کے دوسرے سے مدد مت مانگو اے تعزیہ پرستو توبہ کرو طریقہ اسلام جس کی تعلیم اللہ و رسول نے کی ہے سیکھو وما علینا الا البلاغ حررہ محمد سعید عفی عنہ

(۴۱) التحقیقات العلیٰ باثبات فرضیۃ الجمعۃ فی القریٰ[1]

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ وَالصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ عَلٰی خَیْرِ خَلْقِہٖ مُحَمَّدٍ وَّاٰلِہٖ وَاَصْحَابِہٖ اَجْمَعِیْنَ

سوال

(۱) فرضیت[2] صلوٰۃ جمعہ کی قصبات و دیہات میں احادیث سے ثابت ہے یا نہیں؟

(۲) اور شرائط و قیودات واسطے صلوٰۃ جمعہ جو کتب حنفیہ میں لکھی ہوئی ہیں وہ احادیث صحیحہ سے مستنبط ہیں یا نہیں؟

(۳) اور جو بعض لوگ ظہر احتیاطی بعد ادا ر صلوٰۃ جمعہ کے پڑھتے ہیں اس کا پڑھنا جائز ہے یا نہیں؟

جواب

ان الحکم الا للہ۔ جواب سوالِ اوّل یہ ہے۔ صلوٰۃ جمعہ فرض عین ہے۔ فرضیت اس کی نص قطعی سے ثابت ہے۔ اللہ تبارک و تعالیٰ نے فرمایا۔

یَاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اِذَا نُوْدِیَ لِلصَّلٰوۃِ مِنْ یَّوْمِ الْجُمُعَۃِ فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰہِ وَذَرُوا الْبَیْعَ ۔ الآیۃ

---

[1] یہ رسالہ مطبع احمدی پٹنہ سے ۱۳۰۹ھ میں شائع ہوا تھا، دوسری بار لاہور میں ایک مجموعے کے اندر چھپا، اس کا قلمی نسخہ خدا بخش لائبریری میں زیر رقم ۳/۳۱۸۰ موجود ہے جس سے مقابلہ کرلیا گیا ہے بعض حواشی اور کتابوں کے حوالے مولانا محمد عطاء اللہ بھوجیانی کے قلم سے ہیں۔

[2] اس بارے میں ایک روایت حضرت تمیم داری رضی اللہ عنہ سے سنن بیہقی ص ۱۸۳ ج ۳ اور دوسری روایت حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے سنن دار قطنی ص ۱۶۴، اور سنن بیہقی ص ۱۸۴ ج ۳ میں آئی ہیں (ع - ح)

ترجمہ:۔ اے لوگو! جو ایمان لائے ہو جس وقت کہ پکارا جاوے واسطے نماز کے دن جمعہ کے پس جلدی کرو طرف یاد خدا کے اور چھوڑ دو سودا کرنا۔

اور سنن ابی داؤد (ص ۲ ۱۴ ج ۱) میں ہے۔

عن طارق بن شہاب عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال۔ اَلْجُمُعَۃُ حَقٌّ وَاجِبٌ عَلٰی کُلِّ مُسْلِمٍ فِیْ جَمَاعَۃٍ اِلَّا اَرْبَعَۃً "عَبْدٌ مَمْلُوْکٌ اَوْ اِمْرَأَۃٌ اَوْصَبِیٌّ اَوْمَرِیْضٌ" رواہ ابو داؤد قال: طارق بن شہاب قد رأی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولم یسمع منہ شیئا

ترجمہ:۔ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز جمعہ فرض عین ہے ہر مسلمان پر جماعت سے، مگر چار آدمیوں پر ایک غلام پر، دوسرے عورت پر، تیسرے لڑکے پر، چوتھے بیمار پر" اور ایسا ہی مسافر پر بھی فرض نہیں۔ جیسا کہ ترمذی اور احمد نے مقسم عن ابن عباس سے مرفوعاً روایت کیا ہے۔

کہا ابو داؤدؒ نے، طارق بن شہاب نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا مگر آپ سے کچھ سنا نہیں۔ تو یہ حدیث مرسل صحابی ہوئی۔ اور حاکم نے اس کو مسنداً روایت کیا ہے طارق بن شہاب سے انھوں نے ابو موسیٰ اشعریؓ سے۔

قال العبد الضعیف ابو الطیب عفی عنہ قال الخطابیؒ فی معالم السنن لیس اسناد ھذا الحدیث بذاک وطارق بن شہاب لا یصح لہ سماع من النبی صلی اللہ علیہ وسلم الا انہ قد لقی النبی صلی اللہ علیہ وسلم انتہی قال العراقی فاذا قد ثبتت صحبتہ فالحدیث صحیح وغایتہ ان یکون مرسل صحابی وھو حجۃ عند الجمہور وانما خالف فیہ ابو اسحق الاسفراینی بل ادعی بعض الحنفیۃ الاجماع علی ان مرسل الصحابۃ حجۃ انتہی قال الحافظ فی الاصابۃ فی تمییز الصحابۃ (ص ۲۸۱ ج ۳) اذا ثبت انہ لقی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فھو صحابی علی الراجح واذا ثبت انہ لم یسمع منہ فروایتہ عنہ مرسل صحابی وھو مقبول علی الراجح وقد اخرج لہ النسائی عدۃ احادیث

وذالك مصيرقه الى اثبات صحبته واخرج له ابوداؤد حديثا واحدا وقال طارق رأى النبي صلى الله عليه وسلم ولم يسمع منه شيئا وقال ابوداؤد الطيالسي حدثنا شعبة عن قيس بن مسلم عن طارق بن شهاب قال رأيت النبي صلى الله عليه وسلم وغزوت في خلافة ابي بكر وهذا اسناد صحيح و اخرج البغوي من طريق شعبة عن قيس بن مسلم عن طارق قال رأيت النبي صلى الله عليه وسلم الحديث انتهى (ملخصا)

وقال العلامة الزيلعي في تخريج احاديث الهداية (ص ۱۹۹ ج ۲) قال النووي في الخلاصة قال ابوداؤد طارق رأى النبي صلى الله عليه وسلم ولم يسمع منه وهذا غيرقادح في صحبته فانه يكون مرسل صحابي وهو حجة والحديث على شرط الصحيحين ورواه الحاكم في المستدرك (ص ۲۸۸ ج ۱) عن هريم بن سفيان به عن طارق بن شهاب عن ابي موسى مرفوعا وقال هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه وقد احتجا بهريم بن سفيان ورواه ابن عيينة عن ابراهيم بن محمد فلم يذكر فيه اباموسى وطارق بن شهاب يعد في الصحابة انتهى قال البيهقي في سننه (ص ۱۸۳ ج ۳) هذا الحديث وان كان فيه ارسال فهو مرسل جيد وطارق من كبار التابعين وممن رأى النبي صلى الله عليه وسلم وان لم يسمع عنه ولحديثه شواهد انتهى واخرج البيهقي من طريق الامام محمد بن اسماعيل البخاري من رواية تميم الداري عن النبي صلى الله عليه وسلم الجمعة واجبة الا على صبي او مملوك او مسافر ورواه الطبراني في معجمه وزاد فيه المرأة والمريض واخرج البيهقي (ص ۱۸۴ ج ۳) عن ابن عمر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم الجمعة واجبة الا على ماملكت ايمانكم او على ذي علة انتهى كلام الزيلعي وقال الحافظ في فتح الباري شرح صحيح البخاري عند ابي داؤد من طريق طارق بن شهاب عن النبي صلى الله عليه وسلم ورجاله ثقات لكن قال ابوداؤد لم

یسمع طارق من النبی صلّی اللہ علیہ وسلّم الا انہ رآہ وقد اخرجہ الحاکم فی المستدرک من طریق طارق عن ابی موسیٰ الاشعری انتہیٰ قال الشوکانی فی النیل وقد اندفع الاعلال بالارسال بما فی روایۃ الحاکم من ذکر ابی موسیٰ انتہیٰ۔

پس ان سب عبارتوں سے صاف ظاہر ہوا کہ حدیث طارق بن شہاب کی صحیح اسناد ہے۔ اب کوئی محل گفتگو باقی نہ رہا۔ اور صحیح نسائی میں ہے

عن حفصۃ ان النبی صلّی اللہ علیہ وسلم قال رواح الجمعۃ واجب علی کل محتلم رواہ النسائی ورجال اسنادہ رجال الصحیح الا عیاش بن عیاش وقد وثقہ العجلی۔

صحیح نسائی میں باسناد صحیح حضرت حفصہؓ سے مروی ہے۔ فرمایا رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جمعہ کی نماز کے لئے جانا فرض ہے ہر مرد جوان پر۔

ویؤیدہ ایضا ما اخرجہ الدارقطنی (ص ۱۶۴) والبیہقی (ص ۱۸۴ ج ۳) من حدیث جابر من کان یؤمن باللہ والیوم الآخر فعلیہ الجمعۃ الا امرأۃ او مسافرا او عبدا او مریضا وفی اسنادہ ابن لہیعۃ ومعاذ بن محمد الانصاری وھما ضعیفان لکن یکفی للاستشھاد۔

پس آیت کریمہ اور ان احادیث مرقومہ بالا سے صاف معلوم ہوا کہ نماز جمعہ کی فرض عین ہے۔ ہر مرد مسلمان صحیح حر (آزاد) بالغ مقیم پر خواہ شہر میں ہو خواہ دیہات میں۔ اور اللہ تبارک وتعالیٰ اور اس کے رسول صلّی اللہ علیہ وسلّم نے ہرگز یہ ارشاد نہیں فرمایا کہ شہر ہی میں نماز جمعہ ادا کرو اور گاؤں میں نہ پڑھو۔ بلکہ جمعہ کی فرضیت آیت اور حدیث سے مطلق ثابت ہے اس میں شہر کی قید نہیں ہے۔ پھر شہر کی قید بڑھانا زیادتی کتاب اللہ تعالیٰ پر اور نزدیک حنفیوں کے وہ جائز نہیں ہے مگر حدیث مشہور سے، جیسا کہ بیان مفصل اس کا آگے آتا ہے۔ پس جب فرضیت اس کی علی العموم ثابت ہوئی۔ شہر اور دیہات ہر جگہ میں پھر جو شخص باوجود ثبوت فرضیت کے دیہات میں جمعہ ادا نہ کرے۔ اس کی شان میں یہ

وعید شدید وارد ہوئی ہے۔

عن ابی الجعد الضمری وکانت لہ صحبۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال من ترک ثلاث جمع تہاونا بہا طبع اللہ علی قلبہ رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی۔

ترجمہ۔ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے۔ جو شخص تین جمعے چھوڑ دے گا سستی سے مہر کردے گا اللہ تعالیٰ اس کے دل پر۔

وعن ابی ھریرۃ وابن عمر انہما سمعا النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقول علی اعواد منبرہ لینتھین اقوام عن ودعھم الجمعات اولیختمن اللہ علی قلوبہم ثم لیکونن من الغافلین رواہ مسلم ورواہ احمد والنسائی من حدیث ابن عمر وابن عباسؓ۔

ترجمہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم منبر پر فرماتے تھے کہ باز آئیں لوگ نماز جمعہ کے چھوڑ دینے سے یا مہر کردے گا اللہ تعالیٰ ان کے دلوں پر، پھر ہو جائیں گے وہ غافلوں سے۔

وعن ابن مسعودؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لقوم یتخلفون عن الجمعۃ لقد ھممت ان امر رجلا یصلی بالناس ثم احرق علی رجال یتخلفون عن الجمعۃ بیوتہم رواہ احمد ومسلم۔

ترجمہ: فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان لوگوں کی شان میں جو کہ نماز جمعہ میں حاضر نہیں ہوتے ہیں البتہ ارادہ کیا میں نے اس بات کا کہ حکم کروں ایک شخص کو کہ پڑھائے لوگوں کو نماز، پھر جلا دوں گھر ان لوگوں کے جو کہ جمعہ میں حاضر نہیں ہوتے۔

وعن عبد اللہ ابن ابی اوفی قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من سمع النداء ولم یأتہا ثلاثا طبع علی قلبہ فجعلہ قلب منافق رواہ الطبرانی فی الکبیر قال العراقی اسنادہ جید۔

یعنی جس نے جمعہ کی نماز تین مرتبہ ناغہ کی مہر کر دی جائے گی اس کے دل پر پس دل اس کا مثل دل منافق کے ہو جائے گا اور ان کے سوا بہت ساری احادیث تارکین صلوٰۃ جمعہ کے بارے

میں وارد ہیں۔ اکثر ان احادیث کو حافظ عبدالعظیم منذریؒ نے کتاب الترغیب والترہیب میں نقل کیا ہے۔ پس مسلمانوں کو لازم ہے کہ صلوٰۃ جمعہ کو شعائر اسلام سمجھ کر اس کے ادا میں غفلت و سستی نہ کریں۔ اور وہ لوگ خواہ شہروں میں ہوں یا دیہات میں۔ فرضیت اس کی ان کے گلے سے اترتی نہیں جس جگہ پر ہوں صلوٰۃ جمعہ کو جماعت سے ادا کریں، ورنہ مہر شقاوت ان کے دلوں پر لگا دی جائے گی اور دل ان کا مثل دل منافق کے ہو جائے گا۔

اب یہ معلوم کرنا چاہیئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک میں نماز جمعہ گاؤں میں پڑھی گئی تھی یا نہیں۔ پس جاننا چاہیئے کہ ابو داؤد و ابن ماجہ نے روایت کیا ہے۔

عن عبد الرحمن بن کعب بن مالک وکان قائد ابیہ بعد ما ذھب بصرہ عن ابیہ کعب انہ کان اذا سمع النداء یوم الجمعۃ ترحم لاسعد بن زرارۃ قال فقلت لہ اذا سمعت النداء ترحمت لاسعد بن زرارۃ قال لانہ اول من جمع بنا فی ھزم النبیت من حرۃ بنی بیاضۃ فی نقیع یقال لہ نقیع الخضمات قلت کم کنتم یومئذ قال اربعون رجلا رواہ ابو داؤد و ابن ماجۃ وقال فیہ کان اول من صلی بنا قبل مقدم النبی صلی اللہ علیہ وسلم من مکۃ

ترجمہ: کعبؓ ابن مالک جب جمعہ کے دن اذان سنتے تو اسعد بن زرارہ کے واسطے دعا مانگتے۔ ان کے بیٹے نے کہا۔ کیا وجہ ہے جب تم اذان سنتے ہو تو اسعد بن زرارہ کے واسطے دعا مانگتے ہو۔ انھوں نے کہا۔ اس واسطے کہ پہلے جمعہ انھوں نے قائم کیا۔ ہزم النبیت میں جو ایک موضع ہے مدینہ میں۔ بنی بیاضہ کے زمینوں میں سے نقیع میں۔ نقیع وہ مقام ہے جہاں پانی بھرا رہتا ہے۔ جس کا نام نقیع الخضمات تھا۔

قال فی النیل وحدیث عبد الرحمن بن کعب اخرجہ ایضا ابن حبان والبیھقی وصححہ قال الحافظ واسنادہ حسن وھزم النبیت موضع من حرۃ بنی بیاضۃ وھی قریۃ علی میل من المدینۃ وبنو بیاضۃ بطن من الانصار

انتھی وقال الحافظ ابن الملقن فی البدر المنیر وان کان فی اسنادہ محمد بن اسحاق فقد ذکر سماعہ لہ ففی غیر سنن ابی داؤد حدثنی قال البیھقی وابن اسحاق اذا ذکر سماعہ وکان الراوی عنہ ثقۃ استقام الاسناد وقال فی سننہ وھذا حدیث حسن الاسناد صحیح وقال فی خلافیاتہ رواتہ کلھم ثقات، وقال الحاکم صحیح علی شرط مسلم انتھی

اور کہا زیلعی نے (نصب الرایۃ ص ۱۹۸ ج ۲) وفیہ محمد بن اسحاق وھو مدلس وقد عنعن لکن رواہ البیھقی فصرح فیہ بالتحدیث قال البیھقی (ص ۱۷۷ ج ۳) وھذا حدیث حسن الاسناد صحیح فان ابن اسحاق اذا ذکر سماعہ وکان الراوی عنہ ثقۃ استقام الاسناد

اور روایت کیا امام بخاری (صحیح بخاری میں) و ابوداؤدؒ (سنن ابی داؤد ص ۱۴۳ ج ۱)

عن ابن عباسؓ قال اول جمعۃ جمعت فی الاسلام بعد جمعۃ جمعت فی مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالمدینۃ لجمعۃ جمعت بجواثا قریۃ من قری البحرین قال عثمان قریۃ من قری عبدالقیس۔

ترجمہ:۔عبداللہ بن عباسؓ سے روایت ہے پہلا جمعہ جو پڑھا گیا اسلام میں بعد اس جمعہ کے جو مسجد نبوی میں وہ جمعہ ہے جو پڑھا گیا جواثا میں۔جواثا ایک گاؤں ہے۔بحرین کے گاؤں میں سے۔عثمان نے کہا۔وہ گاؤں ہے عبدالقیس کے گاؤں میں سے۔کہا حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری (ص ۴۸۶ ج ۱) میں۔

قولہ بجواثی من البحرین وفی روایۃ وکیع قریۃ من قری البحرین وفی اخری عنہ من قری عبدالقیس والظاھر ان عبدالقیس لم یجمعوا الا بامر النبی صلی اللہ علیہ وسلم لما عرف من عادۃ الصحابۃ من عدم الاستبداد بالامور الشرعیۃ فی زمن نزول الوحی۔ ولانہ لو کان ذالک لا یجوز لنزل فیہ القرآن کما استدل جابر وابو سعید علی جواز العزل فانھم

فعلوہ والقرآن ینزل فلم ینھوا عنہ وحکی الجوھری والزمخشری وابن الاثیر ان جواثی اسم حصن بالبحرین وھذا لاینافی کونھا قریۃ وحکی ابن التین عن ابی الحسن اللخمی انھا مدینۃ وما ثبت فی نفس الحدیث من کونھا قریۃ صحیح مع احتمال ان تکون فی الاول قریۃ ثم صارت مدینۃ انتھی۔

وقال الحافظ ایضا فی الفتح (ص ۳۰۴ج ۱) روی عبد الرزاق باسناد صحیح عن محمد بن سیرین قال جمع اھل المدینۃ قبل ان یقدمھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقبل ان تنزل الجمعۃ فقالت الانصار ان للیھود یوما یجتمعون فیہ کل سبعۃ ایام وللنصاری کذالک فھلم فلنجعل یوما نجتمع فیہ فنذکر اللہ تعالیٰ ونصلی ونشکرہ فجعلوہ یوم العروبۃ واجتمعوا الی اسعد بن زرارۃ فصلی بھم یومئذ وانزل اللہ تعالیٰ بعد ذالک اذا نودی للصلوۃ من یوم الجمعۃ الآیۃ وھذا ان کان مرسلا فلہ شاھد باسناد حسن اخرجہ احمد وابوداؤد وابن ماجہ وصححہ ابن خزیمۃ وغیر واحد من حدیث کعب بن مالک قال کان اول من صلی بنا الجمعۃ قبل مقدم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المدینۃ اسعد بن زرارۃ الحدیث فمرسل ابن سیرین یدل علی ان اولئک الصحابۃ اختاروا یوم الجمعۃ بالاجتھاد ولایمنع ذالک ان یکون النبی صلی اللہ علیہ وسلم علمہ بالوحی وھو بمکۃ فلم یتمکن من اقامتھا ثم فقد ورد فیہ حدیث عن ابن عباس عند الدارقطنی ولذالک جمع لھم اول ماقدم المدینۃ کما حکاہ ابن اسحاق وغیرہ انتھی کلامہ

وقال الحافظ ابن حجرؒ فی التلخیص الحبیر (ص ۱۳۳) روی الطبرانی فی الکبیر والاوسط عن ابی مسعود الانصاری قال اول من قدم من المھاجرین

المدینۃ مصعب بن عمیر وھو اول من جمع بھا یوم الجمعۃ جمعھم
قبل ان یقدم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھم اثنا عشر رجلا
وفی اسنادہ صالح بن ابی الاخضر وھو ضعیف ویجمع بان اسعد کان
امرا وکان مصعب اماما وروی عبد بن حمید فی تفسیرہ عن ابن سیرین
قال جمع اھل المدینۃ قبل ان یقدم النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقبل
ان تنزل الجمعۃ قالت الانصار للیھود یوم یجمعون فیہ کل سبعۃ ایام
فذکر مثل ما تقدم وروی الدارقطنی من طریق المغیرۃ بن عبد الرحمن
عن مالک عن الزھری عن عبید اللہ عن ابن عباس رض قال اذن النبی صلی اللہ
علیہ وسلم الجمعۃ قبل ان یھاجر ولم یستطع ان یجمع بمکۃ فکتب
الی مصعب بن عمیر اما بعد فانظر الیوم الذی تجھر فیہ الیھود بالزبور
فاجمعوا نسا ئکم وابناءکم فاذا مال النھار عن شطرہ عند الزوال
من یوم الجمعۃ نتقربوا الی اللہ برکعتین قال فھو اول من جمع حتی
قدم النبی صلی اللہ علیہ وسلم المدینۃ فجمع عند الزوال من الظھر
واظھر ذالک انتھی کلامہ وقال الامام البیھقی فی معرفۃ السنن والآثار
روینا عن معاذ بن موسی بن عقبۃ ومحمد بن اسحاق ان النبی صلی اللہ
علیہ وسلم حین رکب من بنی عمرو بن عوف فی ھجرتہ الی المدینۃ
مر علی بنی سالم وھی قریۃ بین قباء والمدینۃ فادرکتہ الجمعۃ فصلی
فیھم الجمعۃ وکانت اول جمعۃ صلاھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
حین قدم انتھی (عون المعبود ص ۴۱۵ ج ۱) وفیہ ایضا عن ابی حمزۃ عن ابن
عباس قال ان اول جمعۃ جمعت فی الاسلام بعد جمعۃ جمعت فی
مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالمدینۃ لجمعۃ جمعت بجواثا
قریۃ من قری البحرین قال عثمان قریۃ من قری عبد القیس اخرجہ البخاری
فی الصحیح وکانوا لا یستبدون باموں الشرع لجمیل نیا تھم فی الاسلام فالاشبہ

انھو لم یقیموا فی ھذہ القریۃ الا بامر النبی صلی اللہ علیہ وسلم

انتھی کلام البیھقی رحمہ اللہ تعالیٰ (عون ص ۴۱۴ ج ۱)

ان روایات مذکورہ بالا سے بخوبی واضح ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک میں چار مرتبہ متعدد گاؤں میں نماز جمعہ کی پڑھی گئی۔

اوّل۔ ہزم النبیت میں جو ایک گاؤں مدینہ سے ایک کوس کے فاصلہ پر واقع ہے۔ وہاں حضرت اسعدؓ بن زرارہ نے ہمراہ جماعت صحابہؓ کے نماز جمعہ کی پڑھی۔

دوسرے۔ جواثی جو ایک گاؤں ہے بحرین میں، وہاں صحابہؓ نے جمعہ پڑھا۔

تیسرے۔ قبل ہجرت فرمانے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طرف مدینہ کے حضرت مصعبؓ بن عمیر نے مدینہ منورہ میں بحکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز جمعہ پڑھایا۔ باوجود اس کے کہ اس وقت مدینہ منورہ بھی گاؤں ہی کے حکم میں تھا۔ البتہ بعد از ہجرت آبادی اس کی بہت بڑھ گئی تھی۔ صحیح بخاری کے باب فضل المدینۃ میں ہے۔

عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امرت بقریۃ تاکل القری یقولون یثرب وھی المدینۃ الحدیث

چوتھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب مدینہ کی طرف ہجرت فرمائی تو بنی سالم میں جو ایک گاؤں ہے، درمیان قبا اور مدینہ کے۔ وہاں نماز جمعہ کی ادا فرمائی۔

جواب سوال دوم کا یہ ہے کہ شرائط و قیودات واسطے صحت صلوٰۃ جمعہ کے جو کتب حنفیہ میں مذکور ہیں۔ اس کا اثر و نشان احادیث صحیحہ مرفوعہ سے پایا نہیں جاتا ہے۔ اسی واسطے علامہ (شوکانی) یمانی نے کتاب السیل الجرار المتدفق علی حدائق الازہار میں لکھا ہے۔

قولہ وامام عادل الخ اقول لیس علی ھذا الاشتراط أثارۃ من علم بل لم یصح ما یروی ذلک عن بعض السلف فضلا عن ان یصح فیہ شیء من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ومن طول المقال فی ھذا المقام فلم یات

بطائل قط ولا يستحق مالا اصل له بل يشغله برده بل يكفي فيه ان يقال هذا كلام ليس من الشريعة فكل ما ليس منها فهو ردّ مردود على قائله مضروب به في وجهه قوله وثلاثة مع مقيمها أقول: هذا الاشتراط لهذا العدد لا دليل عليه قط وهكذا اشتراطه ما فوقه من الاعداد واما الاستدلال بان الجمعة اقيمت في وقت كذا او عدد من حضرها كذا فهذا الاستدلال باطل لا يتمسك به من يعرف كيفية الاستدلال ولو كان هذا صحيحا لكان اجتماع المسلمين معه صلى الله عليه وسلم في سائر الصلوٰة دليلا على اشتراط العدد والحاصل ان صلوٰة الجمعة قد صحت لواحد مع الامام وصلوٰة الجمعة هي صلوٰة من الصلوات فمن اشترط فيها زيادة على ما ينعقد فيه الجماعة فعليه الدليل ولا دليل وقد عرفناك غير مرة ان الشروط انما تثبت بادلة خاصة تدل على انعدام المشروط عند انعدام شرطه فاثبات مثل هذه الشروط بما ليس بدليل اصلا فضلا ان يكون دليلا على الشرطية هي مجازفة بالغة وجرأة على التقول على الله عز وجل وعلى رسوله وعلى شريعته والعجب من كثرة الاقوال في تقدير العدد حتى بلغت الى سة عشر قولا ليس على شيء منها دليل يستدل به قط قوله ومسجد في مستوطن اقول وهذا الشرط ايضا لم يدل عليه دليل يصلح للتمسك به لمجرد الاستحباب فضلا عن الشرطية ولقد كثر التلاعب بهذه العبادة حتى وصل الى حد يقضي منه العجب والحق ان هذه الجمعة فريضة من فرائض الله سبحانه وتعالى وشعار من شعارات الاسلام و صلوٰة من الصلوات فمن زعم انه يعتبر فيها ما لا يعتبر في غيرها من الصلوات لم يسمع منه ذلك الا بدليل وقد تخصصت بالخطبة وليست الخطبة الا مجرد موعظة يتواعظ به عباد الله فاذا لم يكن

فی المکان الا رجلان قام احدھما یخطب واستمع لہ الآخر ثم رق ما فصلیا صلوٰۃ الجمعۃ انتھیٰ کلامہ بجروفہ۔

مگر حنفیوں کا دعوی ہے کہ ماخذ ان شرائط وقیودات کا وہ اثر ہے جو حضرت علیؓ سے منقول ہے۔

لا تشریق ولا جمعۃ ولا فطر ولا اضحی الا فی مصر جامع۔

لیکن معلوم کرنا چاہیئے کہ یہ قول حدیث مرفوع نہیں ہے۔ جیسا کہ فرمایا امام بیہقیؒ نے معرفۃ السنن والآثار میں

قال الشافعی فی القدیم وقال بعض الناس لا تجوز الجمعۃ الا فی مصر جامع وذکر فیہ شیئاً ضعیفاً قال احمد انما یروی ھذا عن علی فاما النبی صلی اللہ علیہ وسلم فانہ لا یروی عنہ فی ذلک شئی انتہی۔

اور تخریج زیلعی میں ہے۔

قلت غریب مرفوعا وانما وجدناہ موقوفا علی علیؓ۔

اور کہا حافظؒ نے تلخیص میں۔

حدیث علی لا جمعۃ ولا تشریق الا فی مصر ضعفہ احمد۔

اور کہا درایہ تخریج احادیث ہدایہ (ص ۱۳۱) میں

قال البیہقی لا یروی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ذالک شئی انتھیٰ

بلکہ یہ قول حضرت علیؓ کا ہے۔ روایت کیا اس کو عبد الرزاق نے مصنف میں۔

اخبرنا معمر عن ابی اسحاق عن الحارث عن علی قال لا جمعۃ ولا تشریق الا فی مصر جامع ورواہ ابن ابی شیبۃ حدثنا عباد بن العوام عن حجاج عن ابی اسحاق عن الحارث عن علی قال لا جمعۃ ولا تشریق ولا صلوٰۃ فطر ولا اضحی الا فی مصر جامع او مدینۃ عظیمۃ انتھیٰ والحدیثان ضعیفان۔ الحارث الاعور ضعیف جدا ورواہ عبد الرزاق ایضا انبأ الثوری عن زبید الایامی عن سعد بن عبیدۃ عن ابی عبد الرحمن

سلمی عن علی قال لا تشریق ولا جمعۃ الا فی مصر جامع قال فی الدرایۃ (ص ۱۳۱) اسنادہ صحیح وقال البیہقی فی المعرفۃ اخبرنا علی بن احمد بن عبدان قال حدثنا شعبۃ عن زبید الایامی عن سعد ابن عبادۃ عن ابی عبد الرحمن السلمی عن علی قال لا تشریق ولا جمعۃ الا فی مصر جامع وکذا الثوری رواہ الثوری عن زبید موقوفا انتہی واخرج ابن ابی شیبۃ حدثنا جریر عن منصور عن طلحۃ بن سعد عن عبیدۃ بن عبد الرحمن عن علی لا جمعۃ ولا تشریق الحدیث قال العینی فی شرح البخاری سندہ صحیح۔

جواب اس کا یہ ہے کہ اس قول کا مرفوع ہونا ثابت نہیں۔ پس جب قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نہیں ہوا۔ پس یہ اثر بمقابل آیت قرآن و حدیث مرفوع اَلْجُمُعَۃُ حَقٌّ وَاجِبٌ عَلٰی کُلِّ مُسْلِمٍ کے حجت نہیں ہے۔ البتہ یہ قول حضرت علیؓ سے بچند طرق مروی ہے۔ بعض سند اس کی ضعیف و بعض صحیح ہے۔ جیسا کہ بیان اس کا مفصلاً گزرا اور پھر بعد صحت سند یہ معلوم نہیں ہے۔ کہ مصر جامع کی تفسیر کیا ہے۔ اسی واسطے کہا امام شافعی نے۔ ولا ندری ما حد المصر الجامع اخرجہ البیہقی فی المعرفۃ اور جو کہا شیخ ابن الہمام نے فتح القدیر میں وکفی بعلی قدوۃ واماما وہ قابل تسلیم نہیں ہے۔ لانہ للاجتہاد فیہ مسرح فلا ینہض للاحتجاج بہ اور تعجب سخت و مقام حیرت ہے کہ ائمہ احناف کی تمامی کتب اصول مالا مال ہے اس بات سے کہ خبر احاد سے تخصیص نص قرآن شریف کی نہیں ہوتی ہے۔ اور زیادتی قرآن پر خبر آحاد سے جائز نہیں۔ جیسا کہ تلویح میں ہے۔

وانما یرد خبر الواحد فی معارضۃ الکتاب لان الکتاب مقدم لکونہ قطعیا متواتر النظم لا شبہۃ فی متنہ ولا سندہ انتہی۔

اور بھی تلویح میں ہے۔

لا یجوز تخصیص الکتاب بخبر الواحد لان خبر الواحد دون الکتاب

لانہ ظنی والکتاب قطعی فلا یجوز تخصیصہ لان التخصیص تفسیر و تفسیر الشئ لا یکون الا بما یساویہ او یکون فوقہ انتہی

اور اصول الشاشی میں ہے۔

شرط العمل بخبر الواحد ان لا یکون مخالفاً للکتاب والسنۃ المشہورۃ انتہی۔

اور نور الانوار میں ہے۔

ونسخ وصف فی الحکم یان ینسخ عمومہ واطلاقہ ویبقی اصلہ وذالک مثل الزیادۃ علی النص فانہا نسخ عندنا ولا یجوز عندنا الا بالخبر المتواتر والمشہور انتہی۔

چناں چہ بنا بر اسی اصول مقررہ کے کتنی احادیث صحیحہ مرفوعہ رد کی گئی ہیں۔ اور پھر باوجود اس شدت کے یہ ایک اثر جو حضرت علیؓ سے موقوفاً مروی ہے۔ اور خبر مرفوع آحاد کے درجہ میں بھی نہیں ہے۔ اس سے نص قرآن پر زیادتی اور اس کی تخصیص کی جاتی ہے۔ اور اس کے حکم عام کا یہ اثر ناسخ ٹھہرایا جاتا ہے۔ یعنی نص قرآن میں حکم مطلق ہے واسطے صلوٰۃ جمعہ کے شہر و قصبات و دیہات ہر جگہوں میں۔ پھر اس حکم مطلق پر یہ زیادتی کرنا کہ دیہات میں صلوٰۃ جمعہ جائز نہیں۔ اور عموم حکم قرآن کا ناسخ ٹھہرانا بالکل مخالف ہے ان کے اس اصول مقررہ کے وعلی کل حال یہ اثر موقوف قابل احتجاج نہیں۔ کیوں کہ اثر موقوف کو قوت معارضہ خبر مرفوع کے نہیں اور علاوہ اس کے دوسرے اجلائے صحابہؓ سے مثل حضرت عمرؓ و عثمانؓ و ابن عمرؓ و ابوہریرہؓ کے خلاف اس اثر کے ثابت ہے۔ یعنی ان صحابہؓ نے دیہات میں جمعہ پڑھنے کی اجازت دی ہے۔ اور ان کے زمانہ میں گاؤں میں جمعہ پڑھا گیا ہے۔ جیسا کہ صحیح ابن خزیمہ میں مروی ہے۔ اور بیہقیؒ نے کتاب المعرفۃ میں صحیح ابن خزیمہ سے نقل کیا ہے۔

قال البیہقی روی محمد بن اسحاق بن خزیمۃ عن علی بن خشرم

عن عیسیٰ بن یونس عن شعبۃ عن عطاء بن ابی میمونۃ عن ابی رافع

ان ابا ھریرۃ کتب الی عمر یسئلہ عن الجمعۃ وھو بالبحرین فکتب الیھم

ان جمعوا حیث ماکنتم قال البیھقی معناہ ای قریۃ کنتم فیھا

لان مقامھم من البحرین انما کان فی القری قال احمد (یعنی البیھقی) و

ھذا الاثر اسنادہ حسن انتھی۔

اور بھی کتاب المعرفۃ میں ہے۔

وحکی اللیث بن سعد ان اھل الاسکندریۃ ومدائن مصر و

سواحلھا کانوا یجمعون الجمعۃ علی عھد عمر بن الخطاب وعثمان

بن عفان بامرھا وفیھا رجال من الصحابۃ انتھی۔

اور فتح الباری شرح صحیح البخاری میں ہے۔

وعن عمر انہ کتب الی اھل البحرین ان جمعوا حیث ماکنتم وھذا

یشمل المدن والقری اخرجہ ابن ابی شیبۃ من طریق ابی رافع عن ابی

ھریرۃ عن عمر وصححہ ابن خزیمۃ وروی البیھقی من طریق الولید

بن مسلم سألت اللیث بن سعد فقال کل مدینۃ اوقریۃ فیھا

جماعۃ امروا بالجمعۃ فان اھل مصر وسواحلھا کانوا یجمعون علی

عھد عمر وعثمان بامرھما وفیھا رجال من الصحابۃ وعند عبدالرزاق

باسناد صحیح عن ابن عمر انہ کان یری اھل المیاہ بین مکۃ والمدینۃ

یجمعون فلا یعیب علیھم فلما اختلف الصحابۃ وجب الرجوع الی

المرفوع انتھی کلام الحافظ

اور تلخیص الحبیر میں ہے۔

قال ابن المنذر فی الاوسط روینا عن ابن عمر انہ کان یری اھل

المیاہ بین مکۃ والمدینۃ یجمعون ولا یعیب ذالک علیھم ثم ساقہ

موصولا وروی سعید بن منصور عن ابی ھریرۃ ان عمر کتب الیھم ان

جمعوا حیث ما کنتم انتھیٰ

پس یہ آثار حضرت عمرؓ و عثمانؓ و ابن عمرؓ و ابوہریرہؓ کے مطابق حکم مطلق قرآن و حدیث مرفوع کے ہیں۔ تو اب اسی پر عمل واجب ولازم ہے۔

قال اللہ تعالیٰ "لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ" (الاحزاب)

وقال "مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ" (النساء)

اور علاوہ اس کے ائمہ احناف نے مصر جامع کی بنا بر مسلک کرخی کے جو تفسیر کی ہے۔ کہ وہ شہر ایسا ہو جہاں حاکم و قاضی رہتا ہو۔ اور اس کے سبب سے اقامت حدود وغیرہ جاری ہو۔ جیسا کہ ہدایہ میں ہے۔

والمصر الجامع کل موضع لہ امیر و قاض ینفذ الاحکام ویقیم الحدود وھذا عن ابی یوسف وعنہ انھم اذا اجتمعوا فی اکبر مساجدھم لم یسعھم والاول اختیار الکرخی وھو الظاھر والثانی اختیار البلخی۔

اور بعضوں نے یوں تفسیر کی کہ وہ ایسا شہر ہو کہ جہاں بازاریں و دکانیں ہوں اور حاکم بھی رہتا ہو۔ کہ جس سے انصاف درمیان ظالم و مظلوم ہوتا ہو۔ جیسا کہ فتح القدیر میں ہے۔

بلدۃ فیھا سکک واسواق ووال ینتصف المظلوم من الظالم وعالم یرجع الیہ فی الحوادث۔

تو ان دونوں تفسیر کے جو بنا بر مسلک کرخی کے ہے۔ اس کی کچھ اصلیت کتاب و سنت سے معلوم نہیں ہوتی۔ بلکہ یہ منقول نہیں کہ صحابہ و تابعین نے زمانہ امارت یزید بن معاویہ میں نماز جمعہ ترک کیا ہو۔ باوجود اس کے کہ ظلم یزید بن معاویہ کا اظہر من الشمس تھا۔ اور ہزاروں خون ناحق اس نے کیے[1]۔ اور پھر انصاف ظالم و مظلوم سے اس کو کیا علاقہ۔ بلکہ بعد وفات حضرت معاویہؓ کے امارۃ بنی امیہ میں حدود میں نہایت سستی

---

[1] یہ بات مولانا نے یزید کے متعلق عام شہرت کی بنا پر کی ہے بغرض الزام نہ کہ بربنائے تحقیق فتدبر (ع۔ح)

ہوگئی۔ اور انصاف ظالم و مظلوم کا بالکل مفقود ہوگیا۔ ہاں البتہ عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ تعالیٰ کی خلافت اور بعض عباسیہ کی امارت میں اقامت حدود وغیرہ تھی۔ پھر اس کے ساتھ بھی کہیں یہ منقول نہیں کہ صحابہؓ و تابعینؒ و تبع تابعین نے نماز جمعہ ترک کیا ہو، ورنہ ترک کرنا ان لوگوں کا ضرور منقول ہوتا۔ دیکھو مولانا عبد العلیؒ (بحر العلوم) لکھنوی نے ارکان اربعہ میں لکھا ہے۔

اختلف الروایات فی مذھبنا ففی ظاھر الروایات بلدۃ بھا امام وقاض یصلح لاقامۃ الحدود وفی فتح القدیر بلدۃ فیھا سکک واسواق ووال ینتصف المظلوم من الظالم وعالم یرجع الیہ فی الحوادث وھذا اخص وحملوا قول امیر المومنین علیؓ مارواہ عبد الرزاق لا تشریق ولاجمعۃ الا فی مصر جامع علی احد ھذین الروایتین فان المصر الجامع لا یکون الا ماھذا شانہ وعلی التفسیر الاول المصر الذی والیہ کافر لا یجب فیہ الجمعۃ وعلی التفسیر الثانی لا تجب فی المصر الذی والیہ ظالم لا ینتصف المظلوم من الظالم ویرد ھذین الروایتین ان الصحابۃ والتابعین لم یترکوا الجمعۃ فی زمان یزید مع انہ لاشبھۃ فی انہ کان من اشد الناس ظلما لانہ ھتک حرمۃ اھل البیت وبقی مصرا علیہ ولم یمر علیہ وقت الا کان ھو بصددا لظلم من اباحۃ دماء الصحابۃ الاخیار واما انتصاف المظلوم من الظالم فبعید منہ کل البعد فانھم ان شرط اقامۃ الحدود وانتصاف المظلوم من الظالم ینفی وجوب الجمعۃ مع انھا من شعائر الاسلام ونحن نقول قد وقع التھاون فی اقامۃ الحدود وانتصاف المظلوم من الظالم فی امارۃ بنی امیۃ بعد وفاۃ معاویۃ الا فی زمان عمر بن عبد العزیز وفی امارۃ بعض العباسیۃ ولم یترک الجمعۃ احد من الصحابۃ والتابعین ومن تبعھم فعلم انھما لیس بشرطین انتھی۔

اور علاوہ اس کے اسعد بن زرارہ نے قبل قدوم (تشریف لانے) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز جمعہ جو ہزم النبیت میں ہمراہ جماعت صحابہ ادا کیا اور پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بوقت قدوم مدینہ منورہ بعد خروج از قبا کے صلوۃ جمعہ کو جو بنی سالم میں ادا فرمایا۔ یہ دونوں واقعے مبطل اس مسلک کرخی کے ہیں۔ کیوں کہ مدینہ منورہ قبل از قدوم اور بھی ابتداء زمانہ قدوم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں دار اقامت حدود و تنفیذ احکام مطابق مسلک کرخی کے ہرگز نہیں تھا۔ جیساکہ کتب احادیث وسیر سے واضح وظاہر ہے اور تفصیل اس امر کی کتاب النور اللامع فی اخبار صلوۃ الجمعۃ عن النبی الشافع میں انشاء اللہ تعالیٰ لکھی جائے گی۔ ونقمی اللہ تعالیٰ لا تمامہ کما وفقنی لا بتدائہ وما ذلک علی اللہ بعزیز

اور منجملہ شرائط صحت جمعہ نزدیک ائمہ احناف کے اذن سلطان بھی ہے۔ اور اس کی بھی کوئی اصلیت نہیں معلوم ہوتی ہے۔ بلکہ حضرت عثمان رضی اپنے زمانہ فتنہ میں چالیس دن محصور رہے۔ اور وہ یقیناً امام حق تھے۔ بایں ہمہ حضرت علی رضی و طلحہ رضی و ایوب رضی و سہل بن حنیف رضی و ابوامامہ رضی وغیرہم نماز عیدین وغیرہ پڑھاتے رہے۔ اور اذن طلب کرنا ان لوگوں کا حضرت عثمان رضی سے منقول نہیں۔ جیساکہ موطا امام مالک میں ہے۔

مالک عن ابن شہاب عن ابی عبید مولی بن ازھر قال شھدت العید مع علی بن ابی طالب وعثمان محصور فجاء فصلی ثم انصرف فخطب انتھی وھکذا اخرجہ الشافعی وابن حبان وقال الرافعی فی شرح الوجیز روی ان علیا اقام الجمعۃ وعثمان محصور قال الحافظ ابن حجر فی التلخیص وکان الرافعی اخذہ بالقیاس لان من اقام العید لا یبعد ان یقیم الجمعۃ فقد ذکر سیف فی الفتوح ان مدۃ الحصار کانت اربعین یوما لکن قال کان یصلی بھم تارۃ طلحۃ وتارۃ عبدالرحمن بن عدیس وتارۃ غیرھما انتھی۔

اور زرقانی شرح موطا میں ہے۔

قال ابو عمر اذا کان من السنۃ ان تقام صلوٰۃ العید بالامام فالجمعۃ اولی وبہ قال مالک والشافعی قال مالک للہ فی ارضہ فرائض لا یسقطھا موت الوالی ومنہ ذالک ابو حنیفۃ کالحدود لا یقیمھا الا السلطان وقد صلی بالناس فی حصر عثمان طلحۃ وابو ایوب وسھل بن حنیف وابو امامۃ بن سھل وغیرھم وصلی بھم علی صلوٰۃ العید فقط انتھی۔

اور کہا شیخ سلام اللہ نے محلی شرح موطا میں۔

قال ابو عبید ثم شھدت العید ای الاضحی مع علی بن ابی طالب وعثمان محصور فی دارہ ایام الفتنۃ وروی انہ یؤم الناس ایضا فی ایام المحاصرۃ کنانۃ من رؤس البغاۃ وقد یؤمھم طلحۃ و احیانا سھل بن حنیف انتھی

اور ارکان اربعہ میں ہے۔

ومنھا السلطان او امرہ باقامۃ الجمعۃ عند الحنفیۃ خاصۃ لا عند الشافعیۃ فانھم یقولون اذا اجتمع مسلموا بلدۃ وقدموا اماما وصلوا الجمعۃ خلفہ جازت الجمعۃ والمامور من قبل السلطان افضل ولم اطلع علی دلیل یفید اشتراط امر السلطان وما فی الھدایۃ لانھا تقام بجماعۃ فعسی ان تقع المنازعۃ فھذا الرأی لا یثبت الاشتراط لاطلاق نصوص وجوب الجمعۃ ثم ھذہ المنازعۃ تندفع باجماع المسلمین علی تقدیم واحد کما ان رتبۃ السلطان یطلبھا کل احد من الناس فعسی ان تقع المنازعۃ فلا یصح نصب السلطان لکن تندفع ھذہ المنازعۃ باجماع المسلمین علی تقدیم واحد فکذا ھذا وکما فی جماعۃ الصلوٰۃ عسی ان تقع المنازعۃ فی

تقدیم رجل لکن تندفع باجماع المصلین فکذا فی الجمعۃ۔ ثم الصحابۃ اقاموا الجمعۃ فی زمان فتنۃ بلوی امیر المومنین عثمان وکان ھو اماما حقا محصورا ولم یعلم انھم طلبوا الاذن فی اقامۃ الجمعۃ بل الظاھر عدم الاذن لان ھؤلاء الاشقیاء من اصحاب الشر لم یرخصوا لذلک فعلم ان اقامۃ الجمعۃ غیر مشروطۃ عندھم بالاذن انتہی۔

اور ائمہ احناف اوپر اشتراط سلطان کے جو یہ روایت ابن ماجہ کی پیش کرتے ہیں۔

حدثنا محمد بن عبد اللہ بن نمیر حدثنا الولید بن بکیر حدثنی عبد اللہ بن محمد العدوی عن علی بن زید عن سعید بن المسیب عن جابر بن عبد اللہ قال خطبنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال اعلموا ان اللہ قد افترض علیکم الجمعۃ فی مقامی ھذا فی یومی ھذا فی شھری ھذا من عامی ھذا الی یوم القیامۃ فمن ترکھا فی حیاتی اوبعدی ولہ امام عادل او جائر الحدیث۔

سو یہ قابل استدلال نہیں ہے اس لیے کہ یہ حدیث بہت ہی ضعیف ہے۔ قابل حجت نہیں۔ ایک راوی اس میں عبد اللہ بن محمد العدوی ہے۔ وہ متروک الحدیث ہے۔ اور بعضوں نے واضعین سے اس کو شمار کیا ہے۔ اور بعضوں نے منکر الحدیث کہا ہے۔ میزان الاعتدال میں ہے۔

عبد اللہ بن محمد العدوی قال البخاری منکر الحدیث وقال وکیع یضع الحدیث وقال ابن حبان لا یجوز الاحتجاج بخبرہ انتھی۔

اور بھی میزان میں بذیل ترجمہ ابان بن جبلہ مرقوم ہے۔

نقل ابن القطان ان البخاری قال کل من قلت فیہ منکر الحدیث فلا تحل الروایۃ عنہ

اور بھی کہا ذہبی نے بذیل ترجمہ سلیمان بن داؤد الیمامی کے

ان البخاری قال من قلت فیہ منکر الحدیث فلا تحل روایۃ حدیثہ انتھی۔

اور تقریب التہذیب میں ہے۔

عبد اللہ بن محمد العدوی متروک رماہ وکیع بالوضع انتھی۔

اور علی بن زید بن جدعان جو شیخ عبد اللہ بن محمد العدوی کا ہے وہ بھی ضعیف ہے۔

قال المنذری فی الترغیب والترھیب علی بن زید بن جدعان قال البخاری و ابوحاتم لا یحتج بہ وضعفہ ابن عیینۃ واحمد وغیرھما وروی عنہ لیس بشئ وروی عنہ لیس بذاک القوی وقال احمد العجلی کان یتشیع ولیس بالقوی وقال الدارقطنی لا یزال عندی فیہ لین وقال الترمذی صدوق وصحح لہ حدیثا فی السلام وحسن لہ غیر ما حدیث انتھی۔

اور کہا ذہبی رح نے میزان میں۔

قال حماد بن زید اخبرنا علی بن زید وکان یقلب الاحادیث و قال الفلاس کان یحیی القطان ینفی الحدیث عن علی بن زید ایضا وقال احمد العجلی کان یتشیع ولیس بالقوی وقال البخاری وابوحاتم لا یحتج بہ وقال النووی اختلط فی کبرہ وقال ابن خزیمۃ لا احتج بہ لسوء حفظہ انتھی۔

اور خلاصہ میں ہے۔

قال احمد وابوزرعۃ لیس بالقوی وقال ابن خزیمۃ سئ الحفظ وقال شعبۃ حدثنا علی بن زید قبل ان یختلط وقرنہ مسلم بآخر انتھی

اور عبد اللہ بن محمد العدوی کا شاگرد یعنی الولید بن بکیر بھی کچھ ایسا قوی راوی

نہیں ہے۔ تقریب میں ہے۔

الولید بن بکیر التمیمی ابوجناب الکوفی لین الحدیث انتھی

اور میزان الاعتدال میں ہے۔

الولید بن بکیر ما رأیت من وثقہ غیر ابن حبان وقال ابو حاتم شیخ انتھی

بہرحال یہ حدیث لائق حجت نہیں۔

اور دوسری تعریف مصر جامع کی بنا بر مسلک بلخی کے یہ ہے۔ کہ جس جگہ تین مسجدیں یا زیادہ تین سے ہوں۔ اور ایک ان میں بڑی مسجد ہو۔ اور وہاں کے رہنے والے مکلف لوگ اس بڑی مسجد میں گنجائش نہ کر سکیں۔ جیساکہ اوپر ہدایہ کی عبارت سے معلوم ہوا۔ اور اکثر علماء حنفیہ نے اسی مسلک بلخی کو مرجح ٹھہرا کر اسی پر فتوی دیا ہے۔ جیساکہ درمختار میں ہے۔

یشترط لصحتھا سبعۃ اشیاء الاول المصر وھو ما لا یسع اکبر مساجدہ اھلہ المکلفین بھا وعلیہ فتوی اکثر الفقھاء لظھور التوانی فی الاحکام انتھی۔

اور بحرالرائق شرح کنزالدقائق میں ہے۔

وعلیہ فتوی اکثر الفقھاء قال ابو شجاع ھذا احسن ما قیل فیہ وفی الولوالجیۃ وھو صحیح۔

اور شرح وقایہ میں ہے۔

وانما اختار ھذا دون التفسیر الاول لظھور التوانی فی احکام الشرع لا سیما فی اقامۃ الحدود فی الامصار انتھی۔

اور ارکان اربعہ میں ہے۔

قال قائل الفتوی فی مذھبنا الروایۃ المختارۃ للبلخی انتھی۔

لیکن یہ تفسیر بھی مصر جامع کی جو مطابق مسلک بلخی کے ہے۔ کتب لغت یا سنت

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں پائی نہیں جاتی ہے کہ لائق حجت ہو۔ بلکہ جس وقت اسعد بن زرارہ نے اقامت جمعہ کی ہزم النبیت میں کیا تھا۔ اور پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنی سالم میں جمعہ پڑھا تھا۔ اس وقت مدینہ منورہ میں مساجد متعدد نہ تھی سوائے دو ایک کے۔ کہ بڑی مسجد میں گنجائش مانداز آدمیوں کے اکٹھے کا کیا جاتا۔ دیکھو جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ منورہ جاتے تھے تو قبا میں جو قرب مدینہ میں واقع ہے۔ بنی عمرو بن عوف کے یہاں بیس دن کے قریب آپ نے اقامت فرمائی۔ اور بنا بر بعض دوسری روایتوں کے چار دن مدت اقامت کی تھی۔ یعنی دو شنبہ و سہ شنبہ چہار شنبہ، پنج شنبہ۔ اور انہیں کے مکان میں نماز پڑھتے رہے۔ پھر مسجد قبا میں نیو ڈالی۔ اس کے بعد آپ جمعہ کے دن روانہ ہوئے۔ اور بنی سالم بن عوف کے یہاں اترے۔ اور ان کی مسجد میں نماز جمعہ پڑھی۔ کہ وہ مسجد آج تک جمعہ مسجد کر کے مشہور ہے۔ علامہ سمہودی نے خلاصۃ الوفا رباخبار دار المصطفےٰ میں لکھا ہے۔

الفصل الثانی فی مسجد قباء فی الصحیح عن عروۃ فی خبر قدومہ صلی اللہ علیہ وسلم قال نلبث فی بنی عمرو بن عوف لبضع عشرۃ لیلۃ واسس المسجد الذی علی التقوی یعنی بنی عمرو بن عوف کما فی روایۃ عبد الرزاق عنہ ولابن عائذ عن ابن عباس مکث فی بنی عمرو بن عوف ثلاث لیال واتخذ مکانہ مسجدا فکان یصلی فیہ ثم بناہ بنو عمرو بن عوف فھو الذی اسس علی التقوی انتھی۔

اور بھی خلاصۃ الوفا میں ہے۔

الفصل الثالث، مسجد الجمعۃ سبق ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی خروجہ من قباء ادرکتہ الجمعۃ فی بنی سالم بن عوف فصلاھا فی بطن الوادی فکانت اول جمعۃ صلاھا بالمدینۃ ولابن زبالۃ فمر علی بنی سالم فصلی بھم الجمعۃ فی العسیب بنی سالم وھو المسجد الذی فی بطن الوادی وفی روایۃ لہ فھو المسجد الذی بناہ عبد الصمد

ولابن شبّة عن کعب بن عجرۃ ان النبی صلّی اللہ علیہ وسلم جمع اول جمعۃ حین قدم المدینۃ فی مسجد بنی سالم فی مسجد عاتکۃ وفی روایۃ لہ الذی یقال لہ مسجد عاتکۃ قال المطری والمسجد فی بطن الوادی کان صغیرا جدا انتہی۔ وقال ابن ھشام فی سیرتہ وذکر سفیان بن عیینۃ عن زکریا عن الشعبی قال ان اول من بنی مسجدًا عمار بن یاسر قال ابن اسحاق فاقام رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلم فی بیت ابی ایوب حتی بنی لہ مسجدہ ومساکنہ ثم انتقل الی مساکنہ من بیت ابی ایوب انتھی کلام ابن ھشام وروی یونس بن بکیر فی زیادات المغازی عن المسعودی عن الحکم بن عتیبۃ قال لما قدم النبی صلّی اللہ علیہ وسلم فنزل بقباء قال عمار بن یاسر ما لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بد من ان یجعل لہ مکانا یستظل بہ اذا استیقظ ولیصلی فیہ فجمع حجارۃ فبنی مسجد قباء فھو اول مسجد بنی یعنی بالمدینۃ انتھی، وقال ابن ھشام ایضًا اقام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بقباء فی بنی عمرو بن عوف یوم الاثنین ویوم الثلاثاء ویوم الاربعاء ویوم الخمیس واسس مسجدہ ثم اخرجہ اللہ من بین اظھرھم یوم الجمعۃ وبنو عمرو بن عوف یزعمون انہ مکث فیھم اکثر من ذالک فاللہ اعلم ای ذالک کان فادرکت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الجمعۃ فی بنی سالم بن عوف فصلاھا فی المسجد الذی فی بطن الوادی وادی رانوناء فکانت اول جمعۃ صلاھا بالمدینۃ انتھی کلامہ

پس صلوٰۃ جمعہ کہ عمدہ شعائر اسلام سے ہے۔ اور فرضیت اس کی نص قطعی سے ثابت ہے ادا کرنا اس کا شہر وقصبات ودیہات ہر جگہ لازم وواجب ہے۔ اور محض بنا بر تفسیر کرخی یا بلخی کے کہ وہ مقابل دلیل ظنی کے بھی نہیں ہے۔ بلکہ ایک رائے محض

ہے۔ ترک کرنا امر قطعی کا بالکل نافہمی اور ضعف ایمان کی نشانی ہے۔

اور جواب تیسرے سوال کا یہ ہے۔ کہ نماز جمعہ فرض عین ہے۔ فرضیت ظہر اس سے ساقط ہو جاتی ہے۔ اس لیے کہ صلوٰۃ جمعہ قائم مقام صلوٰۃ ظہر ہے۔ پس جس شخص نے ظہر احتیاطی ادا کیا اس نے ایک صلوٰۃ مفروضہ کو دوبارہ ایک دن ایک وقت میں بلا اذن شارع ادا کیا۔ اور یہ ممنوع ہے۔

عن ابن عمر قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول لا تصلوا صلوٰۃ فی یوم مرتین رواہ احمد وابوداؤد والنسائی۔

یعنی "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ کہ ایک نماز کو دوبار ایک دن میں نہ پڑھو۔" پھر جب جمعہ بالکل قائم مقام ظہر کے ہو۔ تو اب جمعہ کے بعد ظہر پڑھنا جائز نہیں ہوا۔ اور کسی سلف صالحین صحابہ رضی اللہ عنہ وتابعین وتبع تابعین و ائمہ مجتہدین ومحدثین رحمہم اللہ تعالیٰ سے یہ ظہر احتیاطی منقول نہیں۔ نہ ان میں سے کسی نے پڑھا اور نہ حکم پڑھنے کا دیا بلکہ یہ ظہر احتیاطی بدعت ومحدث فی الدین ہے۔ پڑھنے والا اس کا عاصی وآثم ہوگا۔ کیوں کہ یہ ایک بدعت نکالی گئی ہے دین میں۔ بعض متاخرین حنفیہ نے اس ظہر احتیاطی کو نکالا ہے۔ جیسا کہ بحر الرائق شرح کنز الدقائق میں ہے۔

وقد افتیت مرارا بعدم صلوٰۃ الاربع بعدھا بنیۃ آخر ظھر اخوف اعتقاد عدم فرضیۃ الجمعۃ وھو الاحتیاط فی زماننا۔

اور بھی بحر الرائق میں ہے۔

لھذا قال فی فتح القدیر فی بیان دلائلھا ثم قال انما اکثرنا فیہ نوعا من الاکثار لما تسمع من بعض الجھلۃ انھم ینسبون الی مذھب الحنفیۃ عدم افتراضھا ومنشأ غلطھم ما سیاتی من قول القدوری ومن صلی الظھر فالحرمۃ لترک الفرض وصحۃ الظھر ویکفر جاحدھا انتھی اقول قد کثر ذالک من جھلۃ زماننا ایضا ومنشأ جھلھم صلوٰۃ الاربع بعد الجمعۃ بنیۃ الظھر وانما وضعھا بعض المتاخرین عند الشک فی صحۃ

الجمعة بسبب رواية عدم تعددها فی مصر واحد ولیست ھذہ الروایة بالمختارة ولیس ھذا القول اعنی اختیار صلوة الاربع بعدھا مرویا عن ابی حنیفة وصاحبیہ (انتھی کلامہ)۔

پس مرد متبع سنت وہ ہے جو کہ اس بدعت ومحدث فی الدین کی بیخ کنی کرے اور لوگوں کو اس ظہر احتیاطی کے پڑھنے سے روکے۔

عن عائشة قالت قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم من احدث امرنا ھذا ما لیس منہ فھو رد" متفق علیہ"

وعن جابر قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اما بعد فان خیر الحدیث کتاب اللہ وخیر الھدی ھدی محمد وشر الامور محدثاتھا وکل بدعة ضلالة رواہ مسلم وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین وصلی اللہ تعالیٰ علی حبیبہ محمد وآلہ واصحابہ اجمعین

قال العبد الفقیر الی اللہ تعالیٰ ابو الطیب محمد المدعو بشمس الحق العظیم آبادی عفر اللہ لہ ولوالدیہ، قد تمت ھذہ الرسالة العجالة الموسومة بالتحقیقات العلی باثبات فرضیة الجمعة فی القری فی الشھر المبارک المعظم رمضان المکرم سنة تسع بعد الالف وثلاثمائة (۱۳۰۹ھ) تمت

(۴۲) الکلام المبین فی الجہر بالتامین والرد علی القول المتین[1]

(آمین بالجہر کا مسئلہ)

الحمد للہ الذی ھدانا الی سواء الطریق، والصلوٰۃ والسلام علی رسولہ الذی ارسل الی الناس کافۃ بشیراً ونذیراً وعلی آلہ واصحابہ والمتمسکین بھدیہ الھادین المھتدین، الذین صرفوا سعیھم فی اقامۃ المشروعات و اشاعۃ الدین المتین، حتی لم یبق فیھا قلادۃ لاحد علی احد من المومنین، وعلی طائفۃ من العلماء العادلین الذین جاؤا من بعدھم یسلکون سبیل المھتدین، ویجد دون الدین ویؤیدون الشرع المتین وینفون عنہ تحریف الغالین وانتحال المبطلین وتاویل الجاھلین، ولا یزالون الی یوم القیامۃ فی حجتھم ظاھرین

اما بعد عاجز ابو الطیب محمد شمس الحق عظیم آبادی عفا اللہ عنہ ارباب خبرت کی خدمت میں عرض کرتا ہے کہ بدو خلقت انسانی سے شیطان دشمن بندگانِ خدا کا رہا، اور بڑے بڑے حکما اور عقلمندوں کو فریب میں لینے لاکر جادۂ اعتدال سے ڈگایا، اور طریقہ فریب کا یہ کیا کہ جب کوئی نبی علیہ السلام مبعوث ہوئے تو نہایت مخبوط ہوا اور تدابیر فریب میں غلطاں اور پیچاں رہا، لیکن زمانہ نبوت تک کوئی تدبیر اس کی بکار آمدہ ہوئی اور اُن نبی علیہ السلام کے بعد اُن کے اصحاب اور حواری کا دور دورہ ہوا، چونکہ انہوں نے تمسک سنت اپنے نبی علیہ السلام کا کیا اور اپنی رائے کو دخل نہ دیا، اس سبب سے طریقہ

---

[1] یہ ایک رسالہ کی شکل میں مطبع انصاری دہلی سے ۱۳۰۳ھ میں شائع ہوا تھا۔

نبی ؐ میں کسی طرح کا نقصان نہ ہوا، اور شیطان اپنی چال میں کشمکش پیچ رہا، بعد اُس کے شیطان مردود نے یہ خیال کیا کہ جب تک کلام رب العزت اور سنّت نبی علیہ السلام پر عمل رہے گا۔ میرا کوئی فقرہ بکار آمد نہ ہوگا، تب یہ فقرہ کا نٹھا کہ علماء کے دلوں سے ان دونوں کے تمسک کو ترک کرائیے تو سب کام پورا ہوگا۔ پس اس امر کی جانب متوجہ ہوا، لیکن حیران رہا کہ یہ کام کیونکر ہوسکتا ہے؟ علماء کیوں کر ان دو تمسکات کو چھوڑیں گے؟ پس خیال کیا کہ کسی ترکیب سے کلام معصوم سے کلام غیر معصوم میں ان کو ڈالا چاہیئے، کیونکہ جب کلام غیر معصوم ہوگا تو اختلاف اور تعارض ہو ہی گا، ساتھ ہی اس کے یہ سوچا کہ ترک اعلیٰ کا مقابلہ میں ادنیٰ کے دشوار ہے، تو پہلے اُن کو سبز باغ حسن رائے کا پیرایۂ تدیّن میں دکھاؤ تو یہ وسوسہ علماء کے دلوں میں ڈالا کہ تم ایسے اور ویسے اور تم مورد و محل کو خوب جانتے ہو، اگر تمہارے علم کا اتنا بھی نتیجہ نہ ہوا کہ تشقیقات شتّیٰ پیدا کرو تو علم کا کیا فائدہ؟ اور جس وقت کوئی شخص تم سے کوئی مسئلہ دریافت کرتا ہے تو تم کیوں کہتے ہو کہ میں نہیں جانتا کیونکہ اقرار جہل سے ذلّت تمہاری ہوتی ہے اور تمہاری ذلّت عین دین کی ذلّت ہے، کیونکہ تم دین کے ستون ہو، پس چاہیئے کہ ہر مسئلہ کا جواب کچھ نہ کچھ اگرچہ کلام معصوم میں معلوم نہ ہو اپنی رائے و عقل کے زور سے دیا کرو، اور نیز جس وقت تمہارے پاس کسی طرح کا سوال آتا ہے کہ جائز ہے یا ناجائز تو کہتے ہو کہ ناجائز ہے، بدعت ہے، یا کبھی کہتے ہو کہ کلام معصوم میں اس کا ذکر نہیں ہے، کیوں ایسا کرتے ہو؟ کیوں نہیں کوئی صورت جواز کی نکالتے ہو؟ اگر جواز کی صورت نہ پیدا کروگے تو لوگ تم کو حقیر جانیں گے، اور تنگ ہو کر تم سے مسئلہ پوچھنا چھوڑ دیں گے، اور جہلا اپنی رائے پر عمل کرنے لگیں گے، پس دین کا بڑا نقصان ہوگا۔ پس یہ نقصان تمہارے نامۂ اعمال میں مرقوم ہوگا اور دین میں آسانی کا حکم ہے، نہ سختی کا۔ پس ایسے وقت میں جہاں کلام معصوم میں نہی آئی ہے اُس کو مورد خاص پر محمول کرو، اور جہاں سکوت آیا ہے وہاں اگر تم بھی سکوت کروگے تو نہایت تنگی ہوگی، پس قیاس لگاؤ۔

غرضکہ پیرایۂ دین میں شیطان نے علماؤں کے دلوں میں انواع و اقسام کا وسوسہ راسخ کیا، بعد اُس کے عوام امّت کی طرف متوجہ ہوا اُن کو اس فریب میں ڈالا کہ تم جاہل

ہو تم کو کلام معصوم کی سمجھ بوجھ کہاں ہے، اور تم عام خاص اور موردِ محل کو کیا جانو، جو علماءٗ کہیں اُس پر عمل کرو۔ علماء تو موافق اُس کے کہتے ہیں جو کلام معصوم میں ہے، اس پر عمل کرنا عین اُس پر عمل کرنا ہے۔

جب یہ کام شیطان نے کر لیا تو مطمئن ہو گیا، بعد مرورِ ایام کے تمسک بکلام معصوم چھوٹ گیا، اور لوگ کلام غیر معصوم کے متمسک ہوئے۔ پس بس وقت اختلاف آرا کا ہوا، اور اس کا ہونا تو ضروری تھا، کیونکہ طبائع انسان کے مختلف ہیں اور غیر معصوم نہیں، اُس وقت شیطان نے یہ وسوسہ جمایا کہ تم جس مولوی اور درویش کے معتقد ہو، اُس کے کلام کو پکڑو، غیروں سے تم کو کیا غرض؟ کیا جس کے تم معتقد ہو وہ علم نہیں رکھتا ہے؟ اگر اُس کے کلام کو ترک کرو گے تو تحقیر ایک دینی مولوی معتقد کی لازم آوے گی، کیوں کہ ترک مشعر ہو گا اُس کے مبطل ہونے کو، اور تحقیر مولوی دین کی بد دینی ہے۔ عوام اس جال میں آکر مقلد اپنے اپنے مولوی کے ہو گئے، اور تقلید کا گھر آباد ہو گیا، اور ایک نبی علیہ السلام کے دین میں سیکڑوں مذاہب پیدا ہوئے، اور آپس میں جنگ جدال شروع ہو گیا، اور شیطان کا مقصد بر آیا۔

اسی طرح دنیا میں عملدر آمد رہا، آخر نبی آخر الزمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسی قریب شیطان کے قلع قمع کو مبعوث ہوئے، اور کلام ربِ جلیل نازل ہونا شروع ہوا، چنانچہ فرمایا اللہ تعالیٰ نے: اتخذوا احبارھم ورھبانھم اربابا من دون اللہ۔

اور فرمایا یا ایھا الذین اٰمنوا ان کثیرا من الاحبار والرھبان لیاکلون اموال الناس بالباطل ویصدون عن سبیل اللہ

اور فرمایا ان الذین فرقوا دینھم وکانوا شیعا لست منھم فی شیٔ۔

اور فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے: ما من نبی بعثہ اللہ تعالیٰ فی امۃ قبلی الا کان لہ من امتہ حواریون واصحاب یاخذون بسنتہ ویقتدون بامرہ ثم انھا تخلف من بعدھم خلوف یقولون ما لا یفعلون ویفعلون ما لا یؤمرون الخ۔ رواہ مسلم

پس بُدُوِّ مولدِ نبی آخر الزمان علیہ السلام سے قرونِ ثلٰثہ تک شیطان کا خوب قلع قمع ہوا،

آخر شیطان تو بڑا کیاد ہے، پھر وہی چال قدیم جس میں کامیاب ہوا تھا چلا، اور اکثر نفوس میں راسخ کیا، اور اس کید کو اپنے غلط معنی "اختلاف العلماء رحمۃ" اور "خطائے بزرگاں نباید گرفت" سے ملمع کیا، چنانچہ اس امت محمدیہ میں یہی اُس کا کید اس ملمع کے ساتھ چل گیا، لیکن چونکہ اللہ تعالیٰ کا وعدہ ہے کہ اب کوئی نبی نہیں مبعوث ہوگا، اور یہی دینِ محمدی قیامت تک رہے گا۔ بنا بر آں اس دینِ محمدی کے ابقا کے واسطے اللہ تعالیٰ نے حکم قطعی فرمایا کہ کلام معصوم کو مضبوط پکڑو اور غیر معصوم کی طرف توجہ نہ دو، ورنہ امم سابقہ کی طرح خراب ہو گے، اور واسطے تمیز اور ابقائے کلام معصوم کے سند کا سلسلہ جاری کیا، اور واسطے پرکھنے سند کے ایک طائفہ علماء نقادین کو پیدا کیا، تا ما بین رطب یابس کے فرق کریں، اور معلل اور جارح کو جانچیں کہ کس مرتبہ کا ہے، اور اصل کو نقل سے جدا رکھیں، اور جو لوگ اصل تمسک کو بوجہ رکیک برعایت اپنے مقتدا کے جعلی قرار دیں، اور جعلی کو اصل اُن کے اس کید کو دفع کریں، اور جو لوگ اپنی رائے سے کچھ کہیں اُس کو رد کریں۔ بخلاف امم سابقہ کے کہ وہاں یہ سلسلہ سند کا نہ تھا، چھان بین نہ تھی، یاروں نے خوب اپنا کام کیا، آخر اصلی اور جعلی میں خلط ملط ہوا، اور بمقتضائے وسواس شیطان سوءِ ادب سمجھ کر پچھلوں نے اگلوں کی خطا کو خطا تصوّر نہ کیا بلکہ جہاں خطا بیّن تھی وہاں اور پردہ پوشی کی، اور سلسلہ جرح تعدیل اور ردّ قدح کا جاری نہ ہوا بلکہ خطا کے مقلّد ہو گئے، آخر اصل تمسک ناپید ہوا، اور دین نبی علیہ السلام گم ہو گیا۔ یہی وجہ سارے ادیان کے بگڑنے کی ہوئی، چنانچہ نمونہ اُس کا تورات وانجیل مطبوعہ قدیم اور جدید کے دیکھنے سے یہ بات ظاہر ہے۔

سو الحمد للہ اس دین محمدی میں یہ سلسلہ جرح تعدیل اور ردّ قدح کا جاری رہا، اور صحیح سقیم میں وہ علماء نقادین تمیز کرتے رہے، اس سبب سے اصل اپنے حال پر رہا، یاروں کی کارستانی نہ چلی، جب ایک مولوی نے کوئی بات کہی تو دوسرے نے اُس کو اصل معیارِ حق پر جانچا، اگر خطا معلوم ہوئی فوراً اس پر لے دے کردی، اور صواب خطا سے ممتاز رہا، اور "خذ ما صفا ودع ما کدر" پر اُن نقادین کا عمل رہا۔

اور صحیح معنی "اختلاف العلماء رحمۃ" اور "خطائے بزرگان نباید گرفت" کے مرکوز

خاطر عام مسلمین مہتدین کے ہوا، یعنی علماء کے ردّ و بدل کھرے کھوٹے میں بلا مزد محنت تمیز ہوئی اور کید کیا دکھل گیا، یہ رحمت اللہ تعالیٰ کی ہے، اور بزرگوں کی خطا کو تمسک نہ پکڑنا چاہیئے۔ نہ وہ معنی کہ ہر اقوالِ مختلفہ میں خطا ہو یا صواب رحمت ہے، اور بزرگوں کی خطا کو خطا نہ تصوّر کرنا چاہیئے، کیونکہ یہی وجہ تو امم سابقہ کے بگڑنے کی ہوئی ہے، جس کے قلع قمع کے واسطے نبی آخرالزمان علیہ السلام مبعوث ہوئے، اور قرآن نازل ہوا، اور سند کا سلسلہ جاری ہوا، اور جرح تعدیل اور تمیز صحیح سقیم مسلکِ علما راخیار ٹھہرا۔

بعد اللتیا واللتی بقول شخصے "چور چوری سے گیا کیا ہیرا پھیری سے بھی گیا" شیطان تو اُس کید قدیم کو لوگوں کی خاطر نشین کرتا پھرتا ہے، اور علماء حقانی اُس کید کا قلع قمع کرتے چلے آتے ہیں، تاہم اکثر نفوس میں وہ کید جاگزیں ہے، بدین لحاظ اکثر خواص و عوام کے زبان زد ہو رہا ہے کہ اِس پر عمل کرنا عین اُس پر عمل کرنا ہے، اور یہ طریقہ قدیم ہے، نبی آخرالزمان کے پہلے سے یوں ہی چلا آیا ہے، اور کھرے کھوٹے میں تمیز کرنا مذہبِ جدید ہے۔ اور اتنا نہ خیال کیا کہ یہ طریقہ اگرچہ باعتبار اُس کید کے جدید ہے، لیکن ایسے شخص کا طریقہ ہے کہ جس کے سبب سے تمام ادیانِ سابقہ حقہ منسوخ ہوگئے چہ جائے کہ کیدِ باطل بالذات اسی کے مٹانے کو تو نبی آخرالزمان مبعوث ہوئے ہیں، پس اس وسواس میں پڑ کر اصل تمسک باضابطہ قرآن مجید اور حدیثِ رسولِ حمید کو چھوڑ بیٹھے، بلکہ برعایت مذہب اپنے مقتدا کے اصل باضابطہ میں کھوٹ نکالنے کے درپے ہوئے، اور یوں کہنے لگے کہ کون حدیث ہے جو مجروح نہیں ہے؟ اور مقولہ مقتدا بلا جرح موجود ہے، پس انھوں نے اصل تمسک کو تابع اور جعلی قرار دیا، اور بے اصل کو متبوع اور اصل۔ جہاں کوئی حدیث پیشِ نظر ہوئی تو فکر کرنے لگے کہ آیا یہ ہمارے مقتدا کے مقولہ کے مطابق ہے یا نہیں؟ اگر مطابق ہوئی تو خیر درجہ تابع میں رہی، و اِلّا مردود ہوئی، اور مقتدا کے قول پر اڑ گئی، بلکہ اس پر اکتفا نہ کرکے غضب یہ کیا کہ حدیث کی بیخ کنی کے پیچھے پڑے، بقول شخصے "نہ رہے بانس نہ بجے بانسلی"، اور یہ خیال نہ کیا کہ اُمم سابقہ اسی چال سے خراب ہوئے۔

اور اس زمانہ میں اگر غیر ملّت والے سے مناظرہ اور مذاکرہ پڑے تو کیونکر حقیقت اپنے مذہب کی ثابت کریں، مخالف تو اصل تمسک کو طلب کرے گا، نقل اس کی تسکین خاطر نہ ہوگی،

بلکہ مخالف وقت فقدان اصل الاصول کے غالب آدے گا۔ لنعم ما قیل : " بیوقوف دوست سے عقلمند دشمن بھلا" انا للہ وانا الیہ راجعون

اب ان دنوں ایک رسالہ "القول المتین فی اخفار التامین" جو واقع میں انھیں کی مدد کی بنا پر مؤلف ہے، نظر سے گذرا، اور عجب پر عجیب یہ ہوا کہ ایک وکیل محمد علی صاحب مرزا پوری کی تالیف ہے، کجا وکیل صاحب ضلع؟ اور کجا جرح تعدیل؟ آپ نے معاملات دنیوی کا پاس کر کے قصد کیا کہ عدالت عالیہ میں بھی درخور کر کے وہاں کی بھی سارٹیفکٹ حاصل کیجئے۔

تو کار زمیں را نکو ساختی   کہ برآسماں نیز پرداختی

اور وکیل صاحب نے وکالت ضلع کا پاس کر کے امور ما تقدم کا لحاظ نہ کیا، اور مقولہ عالیہ خدام عدالت عالیہ سے بے خبر ؎

اگر گلیم دگر غنچہ پاک دامانیم   نہ دست بردن گلچیں بہ نزع شیطانی

بہیچ زائغہ بردا لہوا گذر نکند   بباغ ما کہ کند علم غیب رضوانی

اور نیز خلاف تہذیب کلمات سے مہذب ہوئے افسوس صد افسوس۔

بہرحال میں موافق حکم عدالت عالیہ (ادفع بالتی ھی احسن) کے پاسخ تحریر وکیل صاحب دیتا ہوں، واللہ الموفق۔ اور اس رسالہ کا نام "الکلام المبین فی الجھر بالتامین والرد علی القول المتین" کہا۔ اگر وکیل صاحب اس رسالہ کو اول سے آخر تک بغور ملاحظہ فرمادیں گے تو حقیقت اس مسئلہ کی اُن پر ظاہر ہو جاوے گی۔

قولہ : واضح ہو۔

اقول : اجی جناب کب کا واضح ہوچکا ہے، آپ ذرا رسائل اہل حدیث کو مطالعہ فرمائیے۔

قولہ : کہ اس فرقہ جدید

اقول : اے جناب! یہ فرقہ اہل حدیث کا تیرہ سو برس سے ہے، موافق آپ کے قاعدے کے بھی تمادی عارض ہوئی، اب نالش فریاد غیر مسموع ہے، البتہ آپ کے موکل کا مسلک متکلم فیہ ہے، اور نیز نسبت اس کی برابر استغاثہ عدالت عالیہ میں ہوتا چلا آیا ہے، اور ڈگری بحق اہل حدیث ہوتی رہی۔ ہاں اُس کید باطل کے لحاظ سے بیشک یہ چلن اہل حدیث کا جدید ہے، لیکن

آخر کید قدیم کید ہے۔

قولہ: لامذہب نے۔

اقول: عدالت میں ایسے الفاظ نازیبا ہیں، اور میں حکم ماسبق عدالت کا پابند ہوں ورالّا بمقتضائے۔

بد نہ بولے زیر گردوں گر کوئی میری سنے ہے یہ گنبد کی صدا جیسی کہے ویسی سنے

کے خصم آپ کا آپ کو بد مذہب کہہ دے تو کیسے ہو؟

قولہ: عجب شور وغل مچا رکھا ہے۔

اقول: اے وکیل صاحب! یہ اسی فیصلہ مذکور الصدر کی اجرائے ڈگری ہو رہی ہے، کوئی نیا مقدمہ نہیں ہے، آپ کیوں گھبرا گئے؟ ابھی تو اطلاع نامہ جاری ہوا ہے، قرقی اور وارنٹ کی نوبت نہیں آئی۔ موکلوں کو فہمائش کیجئے کہ ڈگری تسلیم کر لیں، جھگڑا چکے، لیکن آپ وکیل ہیں کب چوکتے ہیں، اجرائے ڈگری کے وقت بھی ایک عذرداری کرا ہی دیا۔ مردہ دوزخ میں جائے یا بہشت میں اپنے حلوے مانڈے سے غرض ہے۔

قولہ: بیچارے سیدھے سادھے مسلمانوں کو عمل بالحدیث کا دھوکا دے کر حیران بنا رکھا ہے۔

اقول: اجی دھوکا کیسا بلکہ اصل، یا ضابطہ موجود ہے، مگر آپ تو شان وکالت سے دھوکا ہی کہیئے گا۔ لیکن جناب خوب غور فرمائیے کہ مقابل قانون کے نظائر اور رسم و رواج کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔

باگلِ سرخ کہ اصلش عرقِ روئے نبی ست رتبۂ لالہ نعماں نہ بسا بر گیرند

قولہ: منجملہ اور باتوں کے ایک مسئلہ جہر آمین ہے اس پر بھی اس فریق کو بڑا یقین ہے۔

اقول: اجی جناب غور فرمائیے یہ اسی فیصلہ کی ایک شاخ ہے اور نیز اس مقدمہ میں بڑے بڑے علماء حنفیہ نے تسلیم کیا ہے کہ جہر آمین سے چارہ نہیں، اور اپنے شاہد مدعا کو قابلِ استشہاد نہیں تصوّر کیا ہے، پس آپ کے خصم نے خاص اس مقدمہ میں ڈگری مسلمہ فریقِ ثانی حاصل کی ہے، اس میں اب کیا کلام ہے۔ اگر یہ فیصلہ قابلِ یقین نہ ہوگا تو اور کون؟ آپ ہی فرمائیے۔

قولہ: یہاں تک کہ جو پکار کر آمین نماز میں نہیں کرتا اُس کو تارکِ سنت، بلکہ بدعتی اور مشرک اور جلانے کیا گیا۔

اقول: اے حضرت! ایسا ہو سکتا ہے کہ جو فریقِ مقدمہ نہ ہو اُس پر ڈگری جاری کرائی جاوے۔ کوئی عاقل اس بات کو آپ کی تسلیم کرے گا، ہرگز نہیں، اُن بیچاروں سے کیا سروکار، اُن کو ایسے کلمات کیوں کہے جاویں گے؟ البتہ ایسے لوگوں کو جو فریقِ مقدمہ ہیں اور ڈگری کو تسلیم کر کے حیلہ حوالہ کرتے ہیں اور تعمیل نہیں کرتے تارک سنت کہا جاتا ہوگا۔

اور جو لوگ اب تک با وجود فیصلہ ہوجانے کے سرکشی اور عناد کرتے ہیں، اور حکم عدالت کی تعمیل نہیں کرتے اور کوئی عذر بھی نہیں کرتے بلکہ صاف حکم عدالت کے جان بوجھ کر منکر اور مٹانے کے درپے ہیں، شاید اُن کو یہ دو الفاظ اخیر کہا جاتا ہوگا، اگرچہ اہلِ حدیث کی یہ عادت نہیں مگر آپ ہی فرمائیے کہ اگر یہ الفاظ کہے گئے تو کیا مضائقہ ہوا؟ کیا ایسے شخص کا یہ لقب عدالتِ عالیہ سے نہیں مقرر ہوا ہے؟ پھر جو لقب جس کا مقرر ہوا ہے اُس کر کے کسی نے خطاب کیا تو کیا جرم ہوا؟ والا آپ ہی فرمائیے کہ آخر یہ القاب بمقررہ عدالت کا موصوف کون ہے؟ اور کیا جو کوئی بغاوت کرے گا اُس کو باغی کہنا جرم ہوگا؟ ہرگز نہیں، پس جو شخص غیر کے قول کو مثل قولِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سمجھے گا وہ بیشک مشرک فی الرسالۃ کر ملقب ہوگا، چہ جائیکہ جو شخص قول رسول صلعم سے بغاوت کرے۔ یہی حکم عدالت عالیہ کا ہے، آپ کیوں نہیں اپنے موکلوں کو فہمائش کرتے کہ حکمِ عدالت کے پابند ہو جاویں اور نبی جی کا دم بھریں۔ مثل مشہور ہے کہ "جس کا کھائیے اُسی کی گائیے" نہ یہ کہ "دانہ دہد کسے وسواری کند کسے" کلمہ تو نبی علیہ السلام کا پڑھیں اور شفاعت کے امیدوار، اور قلادہ دوسرے کا گلے میں ڈالیں۔ پس جس وقت حکمِ عدالت کے پیرو ہوں گے، فوراً سرکار والاجاہ سے خطاب عالیہ عطا ہوگا یعنی ملقب بلقب "محمدی" ہوں گے۔

قولہ: لکھ کر اپنے نامہ اعمال کو سیاہ اور ان پڑھوں کو فریب دے کر تباہ کرتے ہیں۔

اقول: ایسے کلمات ہر فریقِ اپنے مقابل کو کہہ سکتا ہے، لیکن میں پابند حکم مذکور الصدر کا ہوں۔

قولہ: منجملہ اور بلاد و دیار کے اس شہر مرزاپور میں

اقول: جناب من! جب قانون عدالت عالیہ سے جاری ہوا تو ضرور ہر جگہ ضرور پہنچے گا، اور متعلقین عدالت کو ضرور ہے کہ پہنچانے میں سعی بلیغ کریں، تاکہ خیر خواہ قرار دیئے جائیں، مرزا پور میں بھی بنظر خیر خواہی قوم کسی نے پہنچایا تو کیا عجب ہے؟ ایسا ہی چاہیے تھا۔ کیا شہر مرزا پور عدالت عالیہ کے تحت میں نہیں ہے؟ یا غیر قانونی ملک ہے؟ مجھ کو تو یہی معلوم ہے کہ سب ملک عدالت عالیہ کے تحت میں ہے، اور کوئی ملک غیر قانونی نہیں، اور سب ملکوں پر یکساں حکم اُس عدالت کا جاری ہے۔

قولہ: محمد سعید نومسلم نے فتور برپا کر دیا۔

اقول: آپ نے لفظ مسلم تسلیم کر کے فتور برپا کرنے کی نسبت اُن کی طرف کیا یہ آپ کی شان ہے، اور جب وہ شیطان کے کید قدیم سے ہوشیار ہو کر اسلام لائے تو وہ بھی متعلقین اسی سرکار عالیہ کے ہوئے تو ان پر بھی فرض منصبی ہوا کہ سب بھائیوں کو خبردار کریں، تاکہ القاب عالیہ کے مستحق ہوں بلکہ اُن کو اس امر میں زیادہ کوشش چاہیئے، کیونکہ آپ جانتے ہیں کہ نئے خادم کو زیادہ خیر خواہی کی ضرورت ہے تاکہ عمدہ عمدہ منصب جلد حاصل ہوں، اس بنا پر انہوں نے اس کام میں سبقت کی، اب حضرت رشک سے کیا ہوتا ہے، فذلک فضل اللہ یوتیہ من یشاء

اور آپ تو طرف ثانی کے وکیل تھے، آپ کا منصب کہاں تھا؟ اور وہ اجرائے ڈگری کے واسطے گئے ہوں گے، آپ نے پہلے ہی سے کیوں نہیں بندوبست ڈگری کا موکلوں سے کرایا کہ یہ نوبت نہ پہنچتی، بلکہ اور عذرداری کر دیا، حضرت من! یہ ڈگری تو جاری ہو ہی گئی۔ اگر آپ کے موکل باغیوں کے حق میں فتور ہو۔ واللہ متم نورہ ولو کرہ المجرمون۔

اور خبردار ہو جائیے کہ آپ مرتکب ایک جرم سنگین کے ہوئے ہیں، یعنی جو القاب مولوی کا اُن کو سرکار والا جاہ سے عنایت ہوا ہے اُس کو آپ نے حذف کر کے لفظ قبیح فتور کی نسبت ان کی طرف کی۔ اس کا استغاثہ سرکار عالیہ میں دائر ہوا ہے۔ افسوس تو مجھ کو یہی ہے کہ نئے خادم سرکار عالیہ سے عمدہ عمدہ منصب حاصل کریں، اور پرانے لوگ بہ سبب بدچلنی کے مرتکب جرائم ہو کر ماخوذ ہوں۔ یا تقدیر یا نصیب!

قولہ: عبدالغفور بن محمد جان کو مقدمہ بازی میں مہرہ بر دھر دیا، چنانچہ ایک مسجد کا دعویٰ دائر عدالت ہوا۔

اقول: اے صاحب! فرقہ اہل حدیث پابندِ قانون ہے، پس جب مقلدین نے اللہ کی یاد کرنے سے مسجدوں میں، اُن کو روکا ہوگا، تب مولوی محمد سعید صاحب نے یہ صلاح دی ہوگی کہ دعوی دایر عدالت کرو، فوجداری کرنا اہل حدیث کی شان نہیں۔ عجیب لطف ہے کہ مقلدین حق بھی غصب کریں، اور جب استغاثہ دائر کیا جاوے تو شکایت کریں۔

جی جناب آپ کا تو نفع ہوا سا ور دعوی دایر عدالت ہونے سے ایک یہ بھی نفع ہے کہ عدالت والوں کو بھی ابلاغ احکام ہو جاوے۔ والّا وہاں کون جا کر ابلاغ کرتا اور کیونکر سمع عالی تک پہنچتا، پس آپ لوگوں کی ہدایت کے واسطے یہ طریقہ نکلا ہے۔ بہرحال آپ کا ہر طرح نفع ہے۔ شکایت کی جائے نہیں، شکر کیجیے۔

قولہ: ظفر المبین مصنفہ محی الدین نو مسلم سے منجملہ اکیس[۲۱] حدیث جہرِ آمین کے گیارہ حدیثوں کو نہایت صحیح اور قوی سمجھ کر پیش کیا۔

اقول: کیوں صاحب ہمارے گیارہ شاہد عادل تو مقبول نہ ہوں۔ اور طرفِ ثانی استحسان اور استحبہ العلماء پر کامیاب ہو؟ واہ انصاف ہو تو ایسا ہو، زیادہ کیا عرض کروں۔ فہم من فہم۔

عبدالغفور نے یہ تصوّر کیا کہ طرف ثانی کے پاس گواہ ضعیف، اور ہمارے گیارہ گواہ عادل متفق اللفظ ہیں۔ ان کی گواہی کافی ہے، زیادہ گواہ سنانا تضیع اوقات عدالت والا ہے۔ بنا بر اسی قدر پر اکتفا کیا ہوگا، نہ اس وجہ سے جو آپ نے رجماً بالغیب فرمایا، کیونکہ دس گواہ باقی بھی اُسی قسم کے عادل ہیں۔

قولہ: ان احادیث پر جرح و قدح کر کے اُن کے دعوائے جہر کو توڑ دیا۔

اقول: آپ تو وکیل ہی طرفِ ثانی کے ٹھہرے۔ کیسے ہی سچے گواہ ہوں گے آپ تو جرح و قدح کرینگے تا کہ موکل راضی رہے۔ باقی اُس جرح کا مقبول و مردود ہونا آگے معلوم ہوگا ابھی سے یہ حکم آپ کا کہ (توڑ دیا)، مصداق (آپکہ ورشکم د نامش مظفر) کا بنتا ہے ؎

ابتدائے عشق ہے روتا ہے کیا
آگے آگے دیکھیے ہوتا ہے کیا

قولہ : اس لیے میں مشرق سے لے کر مغرب تک کے تمام غیر مقلدوں کو اشتہار دے کر مطلع کرتا ہوں۔

اقول : آپ کو تو فقط ایک ضلع ماتحت کی وکالت کا پاس ہے، اور ہائی کورٹ کے امتحان میں آپ فیل ہیں، پس تمام عدالتوں میں جانے کے کہاں مجاز؟ اے جناب! مدت ہوئی کہ اشتہار جاری ہوئے، آخر فیصلہ ہو گیا، آپ فقط خاص ایک ضلع ماتحت کے وکیل ہیں، آپ کو نہیں معلوم ہوا ہو گا آپ عدالت مافوق سے دریافت فرمائیں، معلوم ہو جاوے گا، میں سابق میں تحریر کر چکا ہوں کہ فیصلہ ہو چکا، اب اجرائے ڈگری کی نوبت ہے، اب عذرداری سے کام نہیں چلتا۔

قولہ : آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ دم آخر تک نماز میں آمین کو پکار کر کہتے تھے، الخ

اقول : اے جناب! مقدمہ آمین بالجہر میں تو باقرار بڑے بڑے علماء حنفیہ کے اہل حدیث نے ڈگری حاصل کی ہے جیسا کہ میں گزارش کر چکا، اب طرف ثانی کا ثبوت طلب کرنا بے فائدہ ہے، فرض کیجیے کہ خصم آپ کا، ثبوت نہ لا سکتا تھا لیکن جب دعوے کا اقرار ہو گیا تو اب چون و چرا فضول ہے، آپ کسی مداری اور سلاری کے اغوا میں آ گئے، خود تدبر فرمائیے۔ اور آپ کو معلوم نہیں کہ عدالت کا حکم جب ایک دفعہ کسی امر میں صادر ہو گیا تو تا فسخ ہمیشہ اسی حکم کی پابندی کرنی پڑے گی، بار بار صادر ہونے کی ضرورت نہیں ہے۔

اور اہل حدیث سنت موکدہ اور دوام کے مدعی نہیں تھے، آپ چھیڑ کر سنت موکدہ کی بھی ڈگری اپنے موکلوں پر کرائیں گے، آپ وکیل ہو کر ایسی بات فرماتے ہیں۔ تعجب ہے۔

خیر ان شاء اللہ یہ بھی کر دیا جائے گا کہ ایسا ہی عمل رہا ہے ورنہ ایسا نہیں۔ لیکن آپ تو فرمائیے، کہ اس دوام کے ساتھ سنیت کسی سنت مذہبی کی ثابت کر سکتے ہیں، ذرا شرح وقایہ و ہدایہ وغیرہ کو ملاحظہ فرمائیے کہ سنت کس کو کہتے ہیں؟ اگر اس دوام کے ساتھ نہ ثابت کیا تو دروغ کا الزام آئے گا۔

قولہ : فی حدیث بیس روپے۔

اقول : اجی جناب بیس پچیس دینے سے چھٹکارا نہیں ہو گا، اب تو پوری ڈگری جاری ہو گی، یہ

حق سرکاری ہے، معافی کی بھی گنجائش نہیں۔

قولہ : انعام پاوے گا۔

اقول : اے حضور! اصل دام دام بیباق تو ہوتا ہی نہیں، انعام کی کیا امید ہے۔

قولہ : حدیث صحیح قطعی الدلالہ

اقول : حضور والا ویسی ہی لیجیے مع مہر دستخط حاکم مافوق کے، فافہم ولاتکن من الممترین۔

مگر جناب بے ادبی معاف، رہیں آپ جھونپڑی میں اور خواب دیکھیں محل کا؟ العاقل تکفیہ الاشارۃ۔

قولہ : غیر منسوخ۔

اقول : اے جناب! از راہِ عنایت ایک اور بات یاد کر لیجیے کہ جب آپ کسی حدیث کے منسوخ ہونے کے مقر ہوئے تو اُس حدیث کے ثبوت کا تو اقرار ہو ہی چکا، اب نسخ کا ثابت کرنا آپ کے ذمے پر لازم ہوا پس جناب کوئی ناسخ ایسی ہی سہی لائے ہوتے، جیسے جب کوئی مقروض ادائے قرض کا دعوی کرے تو وہ قرض کا مقر تو ہو ہی چکا، اور قرض اس پر ثابت ہو گیا، اب ادائے قرض کی وجہ ثبوت اُس سے مدلل طلب کی جاوے گی، آپ تو ماشاء اللہ وکیل ہیں، شاید وقت اس تحریر کے ہجوم متخاصمین کا ہوگا، اس لیے اس طرف ذہن عالی نہ گیا ہوگا، مجبوری میں ایسا ہی ہوتا ہے۔

قولہ : کسی اہل حدیث کو کلام نہ ہو۔

اقول : جب آپ مقر ہوئے تو اور کسی کا اقرار یا انکار کیا فائدہ اور نقصان دے گا اور جس سے آپ ایسی حدیث طلب کرتے ہیں کچھ اپنی بھی خبر ہے؟ تہذیب مانع ہے کیا عرض کروں فافہم ولاتکن من القاصرین۔

قولہ : گیارہ حدیث مسمی عبدالغفور الخ

اقول : اُس بیچارے کے پاس سوائے حدیث کے کون گواہ عادل تھا جو پیش کرتا، منیہ قنیہ کو تو وہ گواہ عادل نہیں جانتا تھا، خیر جناب اب کی انشاء اللہ تعالیٰ ایسے گواہ جن سے آپ کی تسکین ہو پیش کیے جاویں گے یعنی کلام محقق حنفیہ شیخ ابن الہمام اور علامہ ابن امیر حاج، اور شیخ عبدالحق دہلوی، اور مولانا عبدالحی لکھنوی کا۔ اب آپ کو اختیار ہے کہ ان سب پر

بھی جرح کیجیے۔

قولہ : اور کسی حدیث کے سلسلۂ سند کو بیان نہیں کیا، صرف اخیر راوی کا نام لیا۔

اقول : اے جناب! یہ کوئی نئی بات نہیں ہے، آپ ذرا مشکوۃ کو ملاحظہ فرمایئے، اُس میں ایسا ہی صاحبِ مشکوۃ نے کیا ہے، اس بیچارے پر کیا الزام ہے؟ خدا کے واسطے ذرا کبھی تو انصاف فرماتے

قولہ : اُس پر طرّہ یہ کہ بخاری مسلم کی اس میں سے کوئی حدیث نہیں۔

اقول : کسی ذی علم نے یہ دعویٰ نہیں کیا ہے کہ انحصار احادیثِ صحیحہ کا صحیح بخاری و صحیح مسلم میں ہے، بلکہ یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ صحیحین میں جتنی احادیث ہیں وہ سب بلاشبہ صحیح ہیں، پس اگر حدیث "مد بھا صوتہ" کی صحیحین میں نہیں ہے تو یہ اُس کے موجبِ قدح کا نہیں ہے، دیکھئے امام بخاری نے خود اُس کی تصحیح کی ہے، جیسا کہ اس کا بیان آگے آوے گا۔

اور بالفرض اگر وہ حدیث صحیحین میں بھی ہوتی تو کیا آپ اُس پر عمل کرتے؟ ہرگز نہیں رفع الیدین، جو صحیحین کی اور تمام کتبِ حدیث کی روایت ہے کیا اُس پر عمل کرتے ہیں؟

قولہ حدیث اوّل ابوداؤد حدثنا مخلد بن خالد الشعیری ثنا علی بن صالح عن سلمۃ بن کہیل عن حجر بن العنبس عن وائل بن حجر انہ صلی خلف رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم، فجہر بآمین، وسلم عن یمینہ وعن شمالہ حتی رأیت بیاض خدہ انتھی

اس حدیث کا ایک راوی علی بن صالح ہے اُس کی نسبت میزان الاعتدال کے صفحہ ۲۰۴ میں لکھا ہے: کہا محمد بن مثنی نے کہ نہیں سنا عبدالرحمٰن بن مہدی نے علی سے حدیث بیان کرتے ہوئے کوئی شئی اور محمد و عبدالرحمٰن دونوں علمائے ثقات صاحبِ جرح و تعدیل مقبولہ محدثین ہیں، لہٰذا اس حدیث پر احتمال ضعف بموجب کلیہ مسلمہ "اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال" ہوگیا، صحیح بلا جرح باقی نہ رہی، استدلال نہیں ہوسکتا ہے۔

اقول : علی بن صالح جو راوی اس حدیث کا ہے، وہ ثقہ ہے۔ توثیق کی اس کی امام احمد بن حنبل اور یحییٰ بن معین ونسائی نے

فرمایا حافظ شمس الدین ذہبی نے میزان الاعتدال فی نقد الرجال میں: علی بن صالح

بن حی اخو الحسن، وثقہ یحیی بن معین والنسائی، انتہی

اور کہا حافظ ابو الفضل ابن حجر عسقلانی نے تقریب میں: علی بن صالح بن حی الہمدانی ابو محمد الکوفی اخو حسن ثقۃ عابد، انتہی

اور کہا علامہ صفی الدین احمد بن عبد اللہ الخزرجی الانصاری نے خلاصہ تذہیب تہذیب الکمال فی اسماء الرجال میں: علی بن صالح بن صالح بن حی الھمدانی ابو محمد الکوفی، عن سلمہ بن کہیل وسماک ومنصور، وعنہ ابن نمیر ووکیع وابو نعیم، وثقہ احمد وابن معین قال ابن المدینی لہ نحو ثمانین حدیثا انتہی

اور معترض نے جو حوالہ میزان الاعتدال کا دے کر اس کا ترجمہ کیا ہے اس میں اس نے اپنی خیانت اور لیاقت علمی ظاہر کی ہے۔ دیکھو اصل عبارت میزان الاعتدال کی یہ ہے: د قال محمد بن مثنی ما سمعت عبد الرحمن بن مہدی یحدث عن علی بشیء قلت لا یدل ھذا علی قدح، انتہی

اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ محمد بن مثنی جو شاگرد عبد الرحمن بن مہدی کے ہیں۔ وہ بیان کرتے ہیں کہ میں نے عبد الرحمن کو علی سے روایت کرتے ہوئے نہیں سنا، پس اس سے ضعف علی بن صالح کا کہاں ثابت ہوا؟ کیونکہ محمد بن مثنی اپنے علم کی نفی کرتے ہیں کہ میں نے عبد الرحمن کو بروایت علی حدیث بیان کرتے ہوئے نہیں سنا، اور محمد بن مثنی نے یہ نہیں کہا ہے کہ عبد الرحمن بن مہدی نے علی بن صالح کی حدیثوں کو ساقط الاحتجاج سمجھا ہے۔ اس لئے روایت ان سے نہیں کی۔

اور معترض نے اس عبارت کا ترجمہ یوں کیا کہ کہا محمد بن مثنی نے کہ نہیں سنا عبد الرحمن نے علی سے حدیث بیان کرتے ہوئے کوئی شے، حالانکہ محمد بن مثنی یہ نہیں کہتے ہیں کہ عبد الرحمن نے علی سے حدیث نہیں سنا، بلکہ یہ کہتے ہیں کہ میں نے اُن کو بروایت علی حدیث بیان کرتے نہیں سنا، پس اس میں محمد بن مثنی نے نفی سماعت اپنی کی بیان کی نہ یہ کہ نفی سماعت عبد الرحمن کی علی بن صالح سے۔

ہدایۃ النحو کا پڑھنے والا بھی سمجھے گا کہ اس عبارت، یعنی، قال محمد بن مثنی: "ما سمعت

عبد الرحمٰن بن مھدی یحدث عن علی بشیئ" میں محمد بن مثنی کے قول کا مقولہ کیا ہے۔ اور لفظ ما سمعت میں جو ضمیر متکلم کی ہے اُس کا متکلم کون ہے؟ بھلا جو شخص اس قدر بھی نہیں سمجھ سکتا ہے وہ تنقید حدیث کیا کر سکتا ہے؟

یہ بیان معترض صاحب کی استعداد علمی کا ہوا، اب اُس کی چالاکی اور بہادری کو دیکھئے کہ میزان الاعتدال کے اوپر کی عبارت یعنی قال (محمد) سے (عن علی بشیئ) تک نقل کیا اور اُس کے بعد ذہبی کی عبارت جو یہ ہے (قلت: لایدل ھذا علی قدح) اُس کو چھوڑ دیا اور یہ نہیں سمجھا کہ جو میزان الاعتدال کی طرف مراجعت کرے گا وہ اس عبارت کو دیکھے گا اور معلوم کرے گا کہ محمد بن مثنی کی نفی سماعت علی بن صالح کی قدح پر دلالت نہیں کرتی ہے۔

پس جب کہ عبد الرحمٰن بن مہدی سے ان کی تضعیف ثابت نہیں ہوئی بلکہ ابن معین و احمد بن حنبل و نسائی سے ان کی توثیق ثابت ہوئی، تو اب یہ حدیث بہت صحیح و قوی ٹھہری، اور بمجرد آپ کے خیالات کاسدہ سے تو سب حدیثیں صحیح بھی ضعیف ہو جاویں گی، کیونکہ ہر حدیث صحیح پر احتمالِ ضعف جاری ہو سکتا ہے اور اس صورت میں دین میں بڑی بڑی خرابیاں واقع ہوں گی، اعوذ باللہ من ھذا الصنیع السوء ومن وسواس الشیطان الرجیم الحمد للہ کہ ثقاہت علی بن صالح کی ثابت ہوئی۔ اب باقی رواۃ جو اس حدیث میں ہیں اُن کے احوال کو بھی بیان کر دیتا ہوں، تاکہ ہر کس کو اس حدیث کی صحت پر پورے طور پر وثوق حاصل ہو جاوے تو معلوم کرنا چاہیئے کہ:

اوّل راوی اس کا مخلد بن خالد الشعیری ہے۔ کما خلاصہ میں: مخلد بن خالد الشعیری ابو محمد العسقلانی ثم الطرسوسی عن ابن عیینۃ وابی معاویۃ وعنہ مسلم و ابو داؤد ووثقہ انتہی

اور کہا حافظ ابن حجر نے تقریب میں: مخلد بن خالد بن یزید الشعیری نزیل طرسوس ثقۃ من العاشرۃ انتہی

اور کہا امام ذہبی نے میزان میں: صدوق فاضل نزیل طرسوس ولیعرف بالشعیری انتہی

دوسرا راوی اس کا علی بن صالح ہے۔ وقد مر ترجمتہ

تیسرا راوی اس کا سلمہ بن کہیل ہے۔ کہا ابن حجر نے تقریب میں: سلمۃ بن کہیل الحضرمی ابو یحیی الکوفی، ثقۃ من الرابعۃ۔ انتہی

اور کہا ذہبی نے کاشف میں: سلمۃ بن کہیل ابو یحیی الحضرمی، ثقۃ امام لہ مائتان وخمسون حدیثا انتہی

چوتھا حجر بن عنبس ہے، کہا تقریب میں: حجر بن العنبس الحضرمی الکوفی، صدوق مخضرم من الثانیۃ

اور کہا حافظ نے تلخیص الحبیر میں: ھو ثقۃ۔ معروف قیل لہ صحبۃ ووثقہ یحیی بن معین وغیرہ انتہی

اور کہا خلاصہ میں: حجر بن العنبس عن وائل بن حجر وعنہ سلمۃ بن کہیل وعلقمۃ بن مرثد، وثقہ ابن معین انتہی

پانچواں راوی اس کا وائل بن حجر اور وہ صحابی جلیل القدر ہیں۔ کہا حافظ امام ابن اثیر نے جامع الاصول میں: وائل بن حجر بن ربیعۃ بن وائل الحضرمی، بشربہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم اصحابہ قبل قدومہ وقال: یاتیکم وائل بن حجر من ارض بعیدۃ من حضرموت طائعا راغبا فی اللہ عزوجل وفی رسولہ ھو بقیۃ ابناء الملوک فلما دخل علیہ رحب وادناہ من نفسہ وبسط لہ رداءہ فاجلسہ علیہ وقال اللھم بارک فی وائل وولدہ وولد ولدہ انتہی مختصرا

اور کہا ابن حجر نے تقریب میں: صحابی جلیل وکان من ملوک الیمن انتہی

پس ثابت ہوا کہ: یہ حدیث بہت صحیح وقوی از روئے سند ومتن کے ہے، کوئی راوی اس کا ضعیف نہیں۔ اور یہ حدیث حجت قاطع ہے اوپر منکرین بالجہر کے، وباللہ التوفیق

قولہ حدیث دوم: ابو داؤد حدثنا نصر بن علی نا صفوان بن عیسی عن بشر بن رافع عن ابی عبد اللہ بن عم ابی ھریرۃ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا تلی غیر المغضوب علیھم ولا الضالین قال: آمین حتی یسمع من یلیہ من

الصف الاول -

اس حدیث کا راوی بشر بن رافع تقریب کے صفحہ ۵۱ میں ضعیف الحدیث لکھا گیا ہے، اور ابو عبداللہ ابن عم ابی ہریرۃ کو میزان الاعتدال کے صفحہ ۲۵۶ میں لکھا ہے کہ سوائے بشر بن رافع کے ابو عبداللہ سے حدیث روایت کرتے ہوئے کسی دوسرے راوی کو نہیں سنا، اس حدیث کے ضعیف ہونے میں کچھ شک نہ رہا۔

اقول: بشر بن رافع کی اگرچہ بعض محدثین نے تضعیف کی ہے مگر بعض محدثین نے اُن کی توثیق بھی کی ہے۔ فرمایا امام حافظ عبدالعظیم منذری نے کتاب الترغیب والترھیب میں:

بشر بن رافع ابو الاسباط النجرانی ضعفہ احمد وغیرہ، وقواہ ابن معین وغیرہ وقال ابن عدی: لاباس باخبارہ لم ار لہ حدیثا منکرا انتھی

اور کہا خلاصہ میں: بشر بن رافع الحرثی ابو الاسباط امام مسجد نجران عن یحیی بن ابی کثیر وعنہ حاتم بن اسمٰعیل وعبد الرزاق، ولقہ ابن معین، وابن عدی، وقال البخاری: لایتابع انتھی

اب میں یہ کہتا ہوں کہ علاوہ اس امر کے کہ ضعف بشر بن رافع کا متفق علیہ نہیں، مختلف فیہ ہے۔ غایۃ ما فی الباب یہ ہے کہ یہ حدیث بانفرادہ قابلِ حجت نہ ہوگی، لیکن بانضمام حدیث اول جس کی صحت کامل طور پر اوپر ثابت ہو چکی، وباجتماع دوسری احادیثِ صحیحہ کے جن کا بیان آگے آوے گا ضعف اُس کا مرتفع ہو جاوے گا، اور وہ حدیث اس حدیث کی شاہد متابع قوی سمجھی جاوے گی۔ کیونکہ جب مجموعہ چند احادیثِ ضعیفہ کا بسبب تعددِ طرق نزدیک بعض علماء کے درجہ حسن کو پہنچ جاتا ہے، تو اب اس حدیث کو بدرجہ اولیٰ تقویت حاصل ہوگی اس لئے کہ اس باب آمین بالجہر میں جو احادیث کہ مروی ہیں۔ اگرچہ بعض اُن میں ضعیف از رُوئے سند کے ہیں مگر اکثر اُن میں صحیح وقوی ہیں، پھر اب اس کی تقویت میں کیا کلام رہا۔

دیکھو کہا شیخ عبدالحق دہلوی نے رسالہ اصول حدیث میں: الاحتجاج فی الاحکام بالخبر الصحیح مجمع علیہ، وکذلک بالحسن لذاتہ عند عامۃ العلماء، وھو ملحق بالصحیح فی باب الاحتجاج وان کان دونہ فی المرتبۃ والحدیث الضعیف الذی

بلغ بتعدد الطرق مرتبة الحسن لغيره ايضا محتج وما اشتهر ان الحديث الضعيف معتبر فی فضائل الاعمال لا فی غيرها المراد مفرداته لا مجموعها، لانه داخل فی الحسن لا فی الضعيف، صرح به الائمة وقال بعضهم ان كان الضعيف من جهة سوء حفظ او اختلاط او تدليس مع وجود الصدق والديانة، ينجبر بتعدد الطرق وان كان من جهة اتهام الكذب والشذوذ وفحش الخطاء لا ينجبر بتعدد الطرق - والحديث محكوم عليه بضعف ومعمول به فی فضائل الاعمال - وعلى مثل هذا ينبغی ان يحمل ما قيل أن لحوق الضعيف بالضعيف لا يفيد قوة والا فهذا القول ظاهر الفساد انتهى

اور یہی کہا شیخ عبدالحق نے اشعۃ اللمعات شرح مشکوۃ میں: حجاج در احکام بخبر صحیح لذاتہ مجمع علیہ است، و ہمچنیں حسن لذاتہ نزد عامہ علماء و آں ملحق صحیح است در احتجاج اگرچہ در رتبہ کمتر است، و چوں حدیث ضعیف بتعدد طرق بمرتبہ حسن برسد آں نیز محتج باست و آں کہ مشہور است کہ حدیث ضعیف در فضائل اعمال معتبر است نہ در غیر آں مفرد اتش مراد است نہ مجموع آں کہ بتعدد طرق داخل حسن است نہ ضعیف، صرح بہ الائمۃ ۔ و بعض گفتہ اند۔ اگر ضعف بجہت سوءِ حفظ بعض رواۃ یا اختلاط، یا تدلیس بود، با وجود صدق و دیانت منجبر میگردد بتعدد طرق، و اگر از جہت اتہام کذب راوی یا شذوذ و فحش خطا بود، اگرچہ تعدد طرق داشتہ باشد منجبر نگردد، و حدیث محکوم بضعف باشد و در فضائل اعمال معمول و شاید کہ بریں صورت محمول خواہد بود آنچہ بعض گفتہ اند کہ لحوق ضعیف بضعیف افادہ نمی کند قوت را والا ایں سخن ظاہر الفساد است انتہی۔

اور ایسا ہی کہا شیخ سراج احمد سرہندی نے شرح جامع ترمذی میں: و چوں حدیث ضعیف بتعدد طرق بمرتبہ حسن رسد آں نیز محتج بہ است و آنکہ مشہور است کہ حدیث ضعیف در فضائل اعمال معتبر است بجہت ترغیب نہ در غیر آں مفرد اتش مراد است نہ مجموع کہ آن بتعدد طرق در محل حسن است نہ ضعیف انتہی

اور کہا علامہ قسطلانی نے مقدمہ ارشاد الساری شرح صحیح بخاری میں: فقد یکون کل

من المتابع والمتابع لا اعتماد علیهما فباجتماعهما تحصل القوة انتہی

اور کہا امام نووی نے شرح مہذب میں: الضعیف اذا تعددت طرقه صار حسنا لغیرہ انتہی مختصرا

اور کہا امام نووی نے شرح مسلم کتاب الادب میں: قوله: عن عبید اللہ بن عمر واخیه عبد اللہ الخ، ھذا صحیح لان عبید اللہ ثقة حافظ ضابط مجمع علی الاحتجاج به واما اخوہ عبد اللہ ضعیف لا یجوز الاحتجاج به فاذا جمع بینھما الراوی جاز ووجب العمل بالحدیث اعتمادا علی عبید اللہ انتہی

حاصل کلام کا یہ ہوا کہ جب کوئی حدیث چند طرق سے مروی ہو اُن میں بعض طرق کے رواۃ ضابط، عادل ثقہ ہوں اور بعض طرق کے ضعفاء تو اب اعتماد اُسی حدیث صحیح پر ہوگا، اور اُس حدیثِ ضعیف کو اس حدیث صحیح کے سبب سے قوت حاصل ہو جاوے گی، اور مسئلہ مبحوث عنہا میں یہی صورت واقع ہے، کیونکہ آمین بالجہر میں چند حدیث بسند صحیح مروی ہیں، چنانچہ ایک کا بیان گزرا اور باقی کا آگے ہے۔

تو اب ماورائے ان کے جو احادیث کہ ضعیف ہیں اُن کا ضعف کچھ مضر مطلب ومدعا کے نہ ہوگا کیونکہ اصالۃً اعتماد انھیں احادیثِ صحیحہ پر ہے اور احادیثِ ضعیفہ اُسی کی متابعات شمار کی جاتی ہیں، اور جس جماعت کی رائے پر حدیثِ ضعیف تعددِ طرق سے درجہ حسن کو پہنچ جاتی ہے اُس کے نزدیک تو ضعف باقی ہی نہ رہا۔

قولہ حدیث سوم ابوداؤد: حدثنا محمد بن کثیر نا سفیان عن سلمة عن حجر ابی العنبس الحضرمی عن وائل بن حجر قال: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اِذا قرأ "ولا الضالین"، قال آمین، ورفع بھا صوته انتہی

حدیث ہذا کے راوی محمد بن کثیر کی نسبت تقریب میں کثیر الغلط لکھا ہے، اور میزان الاعتدال میں محمد بن کثیر کو ثقہ نہیں ہے، لکھا ہے، لہذا یہ حدیث بھی ضعیف ثابت ہوئی۔

اقول: سبحان اللہ معترض کیا غافل اور ناآشنا ہے فن رجال سے۔ اُس کو تمیز نہ ہوئی کہ یہ محمد بن کثیر کون سا ہے؟ آیا محمد بن کثیر بن ابی عطاء الثقفی الصنعانی یا محمد بن کثیر العبدی

البصری۔ اس نے جس محمد بن کثیر کو تقریب میں ضعیف پایا اُس کو راوی اس حدیث کا قرار دے کر ضعیف لکھ دیا سے

بہر رنگے کہ خواہی جامہ می پوش
من انداز قدت را می شناسم

میں اب تحقیق اس کی بیان کرتا ہوں۔ سنو کہ: محمد بن کثیر جو راوی سفیان ثوری سے اس حدیث میں ہے، وہ محمد بن کثیر العبدی البصری ہے۔ اور اُن کی توثیق کی ہے اور صدوق کہا ہے امام احمد بن حنبل، و ابو حاتم و ابن حبان نے، اور روایت کیا محمد بن کثیر سے امام بخاری نے اپنی صحیح کی کتاب الایمان میں: حدثنا محمد بن کثیر قال اخبرنی سفیان عن ابن ابی خالد

کہا حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں: حدثنا ابن کثیر ھو العبدی اخبرنی سفیان ھو الثوری انتہی

اور کہا قسطلانی نے ارشاد الساری شرح بخاری میں: محمد بن کثیر بفتح الکاف وبالمثلثۃ العبدی بسکون الموحدۃ البصری الموثق من ابی حاتم، المتوفی سنۃ ثلاث وعشرین ومائتین، قال: اخبرنا سفیان الثوری انتہی

اگر معترض کو شرح بخاری نصیب نہ ہوئی تھی تو بھلا بخاری شریف کے حاشیہ ہی کو دیکھ لیا ہوتا کہ جناب مولوی احمد علی علیہ الرحمۃ والغفران نے کیا لکھا ہے۔ دیکھو عبارت ان کے حاشیہ کی یہ ہے: محمد بن کثیر بفتح کاف وکسر المثلثۃ العبدی البصری ثقۃ مات سنۃ ۲۲۳ وسفیان ھو ابن سعید الثوری انتہی

اور وہ جو محمد بن کثیر الثقفی الصنعانی ہے اُس کی شان میں حافظ نے کثیر الغلط لکھا ہے اور بخاری و ابو داؤد نے اُس کی تضعیف کی ہے، پھر بخاری باوجود ضعیف کہنے کے کیونکر اپنی صحیح میں لا سکتا ہے؟ اور ابو داؤد باوجود ضعیف کہنے کے کیونکر اس حدیث پر سکوت کر سکتا ہے؟ اور حال یہ ہے کہ ابو داؤد نے اُس حدیث پر سکوت کیا ہے۔ اور ابو داؤد اپنی سنن میں جس حدیث پر سکوت کرتا ہے وہ حدیث اُس کے نزدیک بلا ضعف ہے۔

پس اب قطعاً معلوم ہوا کہ یہ محمد بن کثیر العبدی البصری ہے نہ الثقفی الصنعانی۔ دیکھو خلاصہ میں لکھا ہے: محمد بن کثیر بن ابی عطاء الثقفی، مولاھم ابو یوسف الصنعانی ثم المصیصی، وثقہ ابن سعد، وابن معین، وضعفہ ابو داؤد وقال البخاری لین جدا، ومحمد بن کثیر العبدی ابو عبد اللہ البصری، عن اخیہ سلیمان وشعبۃ والثوری، وعنہ البخاری وابو داؤد والذھلی، قال ابن حبان: کان ثقۃ فاضلاً

اور حافظ ذہبی نے میزان الاعتدال میں لکھا ہے: محمد بن کثیر العبدی البصری عن اخیہ سلیمان وشعبۃ والثوری، وعنہ البخاری وابو داؤد ویوسف القاضی وخلق، قال ابو حاتم: صدوق، وروی احمد بن ابی خیثمۃ قال لنا ابن معین لا تکتبوا عنہ لم یکن بالثقۃ قال ابن حبان: کان تقیا فاضلا انتہی

اور کہا حافظ ابن حجر نے ہدی الساری مقدمہ فتح الباری میں: محمد بن کثیر العبدی البصری من شیوخ البخاری۔ قال ابن معین لم یکن بالثقۃ وقال ابو حاتم صدوق ووثقہ احمد بن حنبل انتہی۔

اب ان سب روایتوں سے ظاہر ہوا کہ مراد محمد بن کثیر سے العبدی البصری ہے نہ الثقفی الصنعانی

اور جو ابن معین نے لم یکن بالثقۃ کہا ہے اُس کو محدثین نے رد کر دیا ہے۔ کہا حافظ ابن حجر نے تقریب التہذیب میں: محمد بن کثیر العبدی البصری ثقۃ لم یصب من ضعفہ انتہی۔

اور امام بخاری کا محمد بن کثیر سے روایت کرنا اور امام احمد بن حنبل وابو حاتم وابن حبان کا ثقہ وصدوق کہنا حجۃ قاطعہ ہے اوپر توثیق اُس کی، اور مقابلہ میں اتنے معدلین کے، فقط قول یحییٰ بن معین کا مقبول نہ ہوگا کیونکہ باب جرح رواۃ میں ان کی شدت ظاہر وآشکارا ہے۔

علامہ جلال الدین سیوطی نے زہر الربی علی سنن المجتبیٰ میں لکھا ہے: ان کل طبقۃ من

نقاد الرجال لا یخلو من متشدد، ومتوسط، فمن الاولیٰ: شعبة وسفیان الثوری وشعبة اشد منه ومن الثانیة یحییٰ القطان وعبد الرحمٰن بن مهدی ویحییٰ اشد من عبد الرحمٰن ومن الثالثة یحییٰ بن معین واحمد بن حنبل ویحییٰ اشد من احمد ومن الرابعة ابوحاتم والبخاری وابوحاتم اشد من البخاری انتهی

پس یہ حدیث بھی صحیح ٹھہری، کیونکہ اس حدیث کے کل راوی ثقہ ہیں۔

اوّل محمد بن کثیر العبدی جن کی ثقاہت اور عدالت ابھی ثابت ہو چکی ہے۔

دوسرے سفیان ثوری جن کے حق میں حافظ امام ابن الاثیر جزری نے جامع الاصول فی احادیث الرسول میں لکھا ہے: سفیان بن سعید بن مسروق الثوری الکوفی امام المسلمین وحجة الله علی خلقه جمع زمنه بین الفقه والاجتهاد والحدیث والزهد والعبادة والورع والثقة، والیه المنتهی فی علم الحدیث وغیره من العلوم أجمع الناس علی دینه وزهده وورعه وثقته ولم یختلفوا فی ذلك، وهو احد الائمة المجتهدین وأحد اقطاب الاسلام واركان الدین انتهی ملخصا۔

اور کہا حافظ ابن حجر نے تقریب میں: سفیان بن سعید بن مسروق الثوری ابوعبدالله الکوفی، ثقة حافظ فقیه عابد امام حجة من رؤس الطبقة السابعة، وکان ربما دلس انتهی۔

اور کہا خلاصہ میں: سفیان بن سعید بن مسروق بن حبیب ابن رافع الثوری ابوعبدالله الکوفی، احد الائمة الاعلام عن زیاد بن علاقة وزید بن اسلم وخلائق، وعنه الاعمش وابن عجلان من شیوخه، وشعبة ومالك من اقرانه وابن المبارك ویحییٰ القطان وابن مهدی وخلق، قیل روی عنه عشرون الفا قال ابن المبارك ما کتبت عن افضل من سفیان قال العجلی کان لا یسمع شیئا الا حفظه قال الخطیب: کان الثوری اماما من ائمة المسلمین وعلما من اعلام الدین مجمع علی امامته مع الاتقان والضبط والحفظ والمعرفة والزهد والورع انتهی مختصرا

تیسرے سلمۃ بن کہیل، چوتھے حجر بن العنبس، پانچویں وائل بن حجر صحابی۔ اور تراجم ان تینوں کا بیان حدیث اول میں گذرا۔

اور ترمذی نے سفیان کی حدیث کو حسن کہا ہے۔ عبارت اُن کی یہ ہے: قال ابو عیسی حدیث وائل بن حجر حدیث حسن

اور تصحیح کی حدیث سفیان کی امام بخاری اور ابو زرعہ نے۔ کہا ترمذی نے جامع میں: قال ابو عیسی سمعت محمدا یقول حدیث سفیان اصح من حدیث شعبۃ وسالت ابا زرعۃ عن ھذا الحدیث فقال: حدیث سفیان فی ھذا اصح انتہی

اور علامہ امام ابن سید الناس نے بھی اُس کی تصحیح کی ہے، جیسا کہ ہے نیل الاوطار میں: وقد رجحت روایۃ سفیان بمتابعۃ اثنین بخلاف شعبۃ فلذلک جزم النقاد بان روایتہ اصح کما روی ذلک عن البخاری وقد حسن الحدیث الترمذی قال ابن سید الناس ینبغی ان یکون صحیحا انتہی

اور امام دارقطنی نے بھی حدیث سفین کو صحیح کہا ہے، اور بیان اس کا بجواب اعتراض حدیث پنجم آوے گا اور حافظ ابن حجر نے تلخیص الحبیر میں لکھا ہے: وفی روایۃ ابی داود رفع صوتہ، وسندہ صحیح وصححہ الدارقطنی انتہی

اور امام ابن القیم نے اعلام الموقعین میں لکھا ہے: رواہ الترمذی وغیرہ واسنادہ صحیح انتہی

اگر معترض تقلیداً لمحمد شاہ پنجابی یہ شبہ پیش کرے کہ سفیان ثوری مدلس ہیں، حدیث ان کی بغیر تصریح سماع مقبول نہ ہوگی تو جواب اس کا چند وجوہ ہے۔

اوّل یہ کہ، عموماً یہ قول کہ عنعنہ مدلسین بلا تصریح سماع کے مقبول نہیں غیر مسلم ہے۔ امام حافظ مبارک بن محمد بن محمد بن عبدالکریم الشہیر بابن الاثیر الجزری نے مقدمہ جامع الاصول من احادیث الرسول میں تدلیس کی چھ قسمیں لکھی ہیں

النوع الرابع، وھو الثانی من المختلف فیہ روایۃ المدلسین اذا لم یذکروا سماعھم فی الروایۃ، فیقولون، قال فلان ممن ھو معاصرھم، ولما ادلم یرکا ›

ولا یکون لھم عنھم سماع ولا اجازۃ ولا طریق من طرق الروایۃ، فیوھمون بقولھم قال فلان انھم قد سمعوا منہ، او اجازۃ لھم او غیر ذلک فیکونون فی قولھم "قال فلان" صادقین، لانھم یکونون قد سمعوہ من واحد او اکثر منہ عنہ، وھذا یسمونہ بینھم تدلیسا لابھام حصل فیہ، وقد جعلہ قوم صحیحا محتجا بہ منھم: ابوحنیفۃ، وابراھیم، وحماد بن ابی سلیمان، وابو یوسف، ومحمد بن الحسن ومن تابعھم من ائمۃ الکوفۃ، وجعلہ قوم غیر صحیح ولا محتج بہ منھم الشافعی وابن المسیب، والزھری والاوزاعی واحمد بن حنبل ومن تابعھم من ائمۃ الحجاز واھل الحدیث، لا یعدونہ صحیحا ولا محتجا بہ، وھو علی ستۃ اصناف انتھی

اس سے معلوم ہوا کہ امام ہمام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ اور صاحبین، اور ایک جماعت ائمہ کوفہ کے نزدیک عنعنہ مدلس کا مقبول ہے، تو اب معترض اس سے سرتابی نہیں کرسکتا ہے دوم یہ کہ ائمہ محققین نے اس امر کو تسلیم کرلیا ہے کہ عنعنہ مدلس جو صحیحین میں واقع ہے وہ حمل کیا جاوے گا اوپر ثبوت سماع کے اگرچہ ہم کو اس کا علم نہ ہو، دیکھو فرمایا حافظ امام ابوعمرو عثمان بن عبدالرحمٰن المعروف بابن الصلاح نے مقدمہ میں: انہ محمول علی ثبوت السماع من جہتہ اخری، ولو لم نطلع علیہ تحسینا للظن لصاحب الصحیح انتہی مختصراً

اور کہا امام محی الدین ابوزکریا نووی نے منہاج شرح مسلم بن الحجاج میں: واعلم ان ما فی الصحیحین عن المدلس بعن ونحوھا فمحمول علی ثبوت السماع من جہۃ اخری انتہی

اسی طور پر جب امیرالمومنین فی الحدیث امام الجرح والتعدیل محمد بن اسمٰعیل البخاری اور ابوزرعہ و ترمذی و دارقطنی رضی اللہ عنہم نے حدیث سفین کی تصحیح و تحسین کی، تو یہ عنعنہ اب حمل کیا جاوے گا اس بات پر کہ ان ائمہ نقادین کے نزدیک سماع ثابت ہوگیا ہے

سوم یہ کہ سفیان ثوری اس روایت میں سلمۃ بن کہیل سے متفرد نہیں، بلکہ متابعت کی ہے ان کی علی بن صالح الہمدانی اور علاء بن صالح التیمی او الاسدی الکوفی اور محمد بن سلمۃ بن کہیل نے۔ روایت علی بن صالح کی بیان حدیثِ اوّل میں گذری، اور روایت علاء بن صالح کی

ترمذی میں ہے: ثنا ابوبکر محمد بن ابان نا عبد اللہ بن نمیر عن العلاء بن الصالح الاسدی عن سلمۃ بن کہیل نحو روایۃ سفیان انتہی

اور دارقطنی نے سنن میں لکھا ہے: قال شعبۃ: واخفی بہا صوتہ، ویقال انہ وھم فیہ، لان سفین الثوری ومحمد بن سلمۃ بن کہیل وغیرھما رووہ عن سلمۃ فقالوا: ورفع صوتہ بآمین وھو الصواب انتہی

اور کہا علامہ شوکانی نے نیل الاوطار میں: وقد رجحت روایۃ سفیان بمتابعۃ اثنین انتہی

علاوہ اس کے شعبہ سے بھی حدیث جہر کی روایت کی گئی ہے۔ فرمایا حافظ جمال الدین زیلعی نے نصب الرایہ فی تخریج احادیث الہدایہ میں: اخرج البیہقی فی سننہ عن ابی الولید الطیالسی ثنا شعبۃ عن سلمۃ بن کہیل سمعت محمدا ابا عنبس یحدث عن وائل الحضرمی انہ صلی خلف النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلما قال: ولا الضالین قال آمین، رافعا بہا صوتہ، قال: فہذہ الزیادۃ توافق روایۃ سفیان و قال البیہقی فی المعرفۃ اسنادہ ھذہ الروایۃ صحیح انتہی

پس جب اتنے لوگوں نے سفیان ثوری کی متابعت کی تو اب حدیث اُن کی ازروئے اسناد کے حسن لغیرہ سے تو کم نہ ہوگی، کہا حافظ ابن حجر نے شرح نخبۃ الفکر میں: ومتی توبع السیئ الحفظ بمعتبر کان یکون فوقہ او مثلہ، لا دونہ وکذا المختلط الذی لا یتمیز والمستور والاسناد المرسل، وکذا المدلس، اذا لم یعرف المحذوف منہ صار حدیثہم حسنا، لا لذاتہ بل وصفہ بذلک باعتبار المجموع من المتابع والمتابع انتہی

اور ایسا ہی ہے شرح الفیہ عراقی اور مقدمہ شیخ عبد الحق دہلوی وغیرہ میں۔

حاصل یہ کہ حدیث سفین کی ازروئے متن کے بہت صحیح ہے، اور کسی متقدمین یا متاخرین کی جرح حدیث سفین میں نظر سے نہیں گذری، بلکہ بڑے بڑے نقادین جو رکن علم حدیث کے ہیں جیسے بخاری، و ابوزرعہ، و ترمذی، و دارقطنی وغیرہ اُن کا اتفاق اس کی صحت

پر ثابت ہوا، اور امام ابن القیم و علامہ ابن سید الناس، و حافظ ابن حجر و قاضی شوکانی نے اس کی صحت کو تسلیم کیا۔

قولہ حدیث چہارم نسائی، اخبرنا محمد بن عبد اللہ بن الحکم عن شعیب، حدثنا اللیث، حدثنا خالد، عن ابی ھلال، عن نعیم، قال: صلیت وراء ابی ھریرۃ رضی اللہ عنہ فقرأ بسم اللہ الرحمن الرحیم، ثم قرأ بأم القرآن، حتی اذا بلغ: "ولا الضالین" قال: آمین، فقال الناس: آمین، ویقول کلما سجد اللہ اکبر واذا قام من الجلوس فی الاثنتین قال: اللہ اکبر، ثم اذا سلم قال: والذی نفسی بیدہ انی لاشبھکم صلوۃ برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انتہی۔

روایت کیا نسائی نے قراۃ بسم اللہ الرحمن الرحیم میں، یہ باب جہر آمین میں نہیں ہے۔

اوّل تو اس حدیث میں جہر و عدم جہر کا کچھ ذکر نہیں ہے، صرف "قال آمین" ہے۔ اور قول سے جہر ثابت نہیں ہوتا ہے، ورنہ قولوا التحیات سے التحیات کو بھی پکار کر پڑھنا چاہئے۔

دوم اس کے سلسلہ میں ابو ہلال ہے جس کو تقریب وغیرہ میں "لین الحدیث" لکھا ہے یعنی ضعیف۔

سوم اس حدیث میں جو بسم اللہ کا ذکر ہے، جس کو اتفاق کرکے بہت سے محدثین نے رد کیا ہے، حدیث صحیحین اس کے لئے شاہد عدل ہیں۔

اقول: نسائی جو اس حدیث کو باب قراۃ بسم اللہ میں لایا تو کیا اب یہ مختص ہو گئی قراۃ بسم اللہ میں؟ اور کسی مسئلہ کا حکم اس سے مستخرج نہیں ہو سکتا ہے؟ یہ ایک امر عجیب و غریب قابل مضحکہ کے ہے، اجی معترض صاحب! خواب غفلت سے بیدار ہوئیے، آنکھیں کھولئے آپ کو ابھی تک اس کی بھی خبر نہیں کہ ایک ایک حدیث سے کتنے کتنے مسائل مستخرج ہوتے ہیں؟

اور یہ کہنا کہ اس میں جہر و عدم جہر کا ذکر نہیں، صرف قال آمین ہے، اوّل دلیل ہے اوپر غباوت و سوء فہمی آپ کی، کیونکہ نعیم کہتا ہے کہ میں نے ابو ہریرہ کے پیچھے نماز پڑھی، پس پڑھا ابو ہریرہ نے بسم اللہ الرحمن الرحیم پھر پڑھا سورہ فاتحہ، یہاں تک کہ جب پہنچے "ولا الضالین" تک، کہا ابو ہریرہ نے آمین، پس کہا مقتدیوں نے آمین۔ اس سے صاف ظاہر

ہوتا ہے کہ حضرت ابوہریرہ اور مقتدیوں نے آمین کو آواز بلند کہا، ورنہ نعیم نے ابوہریرہ کے آمین کو اور پھر مقتدیوں کے آمین کو کیونکر سُنا؟ اگر یہ بات خیال شریف میں نہ آدے تو اپنی عقل و دانش پر رو دیجئے

اور نعیم مجمر سے ابو ہلال روایت نہیں کرتا ہے، بلکہ سعید بن ابی ہلال روایت کرتا ہے، اور جو بعض نسخ نسائی میں ابوہلالی لکھا ہے وہ سہو کاتب ہے، مگر معترض ان تحقیقات سے بے بہرہ ہے۔ دیکھو حافظ جمال الدین زیلعی نے نصب الرایہ میں لکھا ہے: رواہ النسائی فی سننہ فقال: اخبرنا محمد بن عبد اللہ بن الحکم، ثنا شعیب، ثنا اللیث بن سعد عن خالد بن یزید عن سعید بن ابی ھلال عن نعیم المجمر انتہی

اور سنن دارقطنی میں ہے: حدثنا ابوبکر النیسابوری ثنا محمد بن عبد اللہ بن عبد الحکم قال حدثنا ابی وشعیب بن اللیث قالا اخبرنا اللیث بن سعد عن خالد بن یزید عن سعید بن ابی ھلال عن نعیم المجمر انہ قال: صلیت وراء ابی ھریرۃ، آخر الحدیث۔ اور بعد روایت اس حدیث کے کہا: ھذا صحیح کلھم ثقات

اور شرح معانی الآثار امام ابوجعفر طحاوی میں ہے: حدثنا صالح بن عبد الرحمن قال ثنا سعید بن ابی مریم قال انا اللیث بن سعد قال اخبرنی خالد بن یزید عن سعید بن ابی ھلال عن نعیم بن المجمر قال صلیت وراء ابی ھریرۃ الحدیث۔

اور ایک نسخہ صحیحہ عتیقہ سنن نسائی کا جو ہمارے الشیخ الاجل محدث الہند قدوۃ العارفین امام الہدی والیقین مولانا السید محمد نذیر حسین الدہلوی کے پاس ہے، اس کی طرف میں نے مراجعت کی، اس میں بھی یہی عبارت پائی یعنی "حدثنا خالد عن ابن ابی ھلال" پس معلوم ہوا کہ لفظ "ابن" کا کاتب نسخہ مطبوعہ نسائی سے سہواً رہ گیا ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

اور یہ سعید بن ابی ہلال جو راوی نعیم مجمر سے ہے، اس کی محدثین نے توثیق کی ہے، فرمایا حافظ شمس الدین ذہبی نے میزان الاعتدال میں: سعید بن ابی ھلال: ثقۃ معروف فی الکتب الستۃ، یروی عن نافع ونعیم المجمر، وعنہ سعید المقبری احد شیوخہ

قال ابن حزم وحده لیس بالقوی انتہی

اور کہا علامہ صفی الدین نے خلاصہ میں: سعید بن ابی ہلال اللیثی مولا ھم ابو العلاء المصری، احد المکثرین عن جابر مرسلا، وعن نافع، ونعیم بن المجمر، وزید بن اسلم، وعنہ سعید المصری ویحیی بن ایوب واللیث، موثق، انتہی

اور کہا حافظ امام ابن حجر نے ہدی الساری مقدمہ فتح الباری میں: سعید بن ابی ہلال اللیثی ابو العلاء المصری، اصلہ من المدینۃ ونشأ بہا ثم سکن مصر، وثقہ ابن سعد والعجلی وابو حاتم وابن خزیمۃ، والدارقطنی، وابن حبان وآخرون، وشذ الساجی فذکرہ فی الضعفاء، ونقل عن احمد ابن حنبل انہ قال ما ادری ای شئ حدیثہ یخلط فی الاحادیث وتبع ابو محمد ابن حزم الساجی فضعف سعید بن ابی ہلال مطلقا ولم یصب فی ذلک واللہ اعلم احتج بہ الجماعۃ انتہی

پس ثابت ہوا کہ راوی نعیم سے سعید بن ابی ہلال ہے اور جمہور محدثین نے مثل ابن سعد وعجلی وابو حاتم وابن خزیمہ ودارقطنی وابن حبان وبیہقی وغیرہم نے اس کی توثیق ہے، اور بڑی اول دلیل اس کی ثقاہت پر یہ ہے کہ بخاری نے اپنی صحیح میں کتاب الوضوء میں روایت کیا ہے: حدثنا یحیی بن بکیر قال ثنا اللیث عن خالد عن سعید بن ابی ہلال عن نعیم المجمر الحدیث

اور زیلعی نے بعد نقل روایت نسائی کے لکھا ہے: ورواہ ابن خزیمۃ فی صحیحہ والحاکم فی مستدرکہ وقال انہ علی شرط الشیخین ولم یخرجاہ والدارقطنی فی سننہ وقال حدیث صحیح ورواتہ کلھم ثقات والبیہقی فی سننہ وقال اسنادہ صحیح ولہ شواھد وقال فی الخلافیات رواتہ کلھم ثقات مجمع علی عدالتھم محتج بھم فی الصحیح انتہی

اور ابو ہلال جس کے حق میں حافظ ابن حجر نے تقریب میں "صدوق فیہ لین" کہا ہے، وہ محمد بن سلیم ابو ہلال الراسبی البصری ہے، وہ بھی متفق علی ضعفہ نہیں۔ ابو داؤد نے ثقہ کہا، اور ابن معین وغیرہ نے صدوق کہا، جیسا کہ میزان میں مذکور ہے۔ اور حافظ نے بھی فقط لفظ "لین"

الحدیث" جیسا کہ معترض نے نقل کیا ہے نہیں لکھا ہے بلکہ لفظ "صدوق فیہ لین" لکھا ہے۔

اور بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کے جہر سے مطلقاً انکار نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ جہر بسم اللہ میں احادیث بہت وارد ہیں اگرچہ اکثر اُن میں ضعیف ہیں مگر تین چار حدیثیں اُن میں صحیح و قوی ہیں۔ اور منجملہ اُن کے ایک حدیث یہی ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ اکثر معمول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہی تھا کہ بسم اللہ کو سراً پڑھتے تھے مگر بعض اوقات اُس کے ساتھ جہر بھی کرتے تھے اور یہی مذہب ہے علمائے محققین کا۔

قولہ: حدیث پنجم۔ دارقطنی۔ اس حدیث کی نسبت ہم بتفریح عنوان میں لکھ چکے ہیں، فانظر۔ اور یہ کہنا "حسنہ الحاکم وصححہ" کافی نہیں۔ حاکم کی تصحیح معلوم ہے۔

اقول: آپ نے عنوان میں یہ تحریر کیا ہے کہ کتاب دارقطنی باوجود تلاش کے اس شہر میں بہم نہ پہنچی، اگر مستدل صاحب کتاب دارقطنی دکھلاویں گے یا حدیث کے راویوں کا نام بتادیں گے تو اُن کی بھی کیفیت حال سُن کر اپنے دعوی سے باز آویں گے؟ واہ حضرت، واہ کیوں نہیں شاباش یوں ہی چاہیئے۔ ابھی تک آپ کو سنن دارقطنی دیکھنے کی نوبت تو آئی نہیں، اور آپ نے رجماً بالغیب اُس پر حکم ضعف کا بھی لگا دیا۔ خیر اگر آپ اُس کے مطالعے سے محروم ہیں اور تحسین حاکم پر اکتفا نہیں کرتے ہیں تو میں پوری سند اس کی پیش کرتا ہوں، اور اقوال علمائے ثقات صحت پر اس حدیث کی ہدیہ گذرانتا ہوں۔

دیکھئے روایت کیا امام حافظ ابوالحسن علی بن عمر الدارقطنی نے سنن میں: ثنا محمد بن اسمٰعیل الفارسی ثنا یحیی بن صالح ثنا اسحق بن ابراہیم حدثنی عمرو بن الحارث حدثنی عبداللہ بن سالم عن الزبیدی حدثنی الزہری عن ابی سلمۃ وسعید عن ابی ہریرۃ قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا فرغ من قراءۃ ام القرآن رفع صوتہ وقال آمین هذا اسناد حسن انتہی

اور کہا حافظ ابن حجر نے درایہ فی تخریج احادیث الہدایہ میں: ما اخرجہ ابن حبان بلفظ اذا فرغ من قراءۃ ام القرآن رفع صوتہ وقال آمین وصححہ الحاکم وحسنہ الدارقطنی انتہی

اور بھی کہا حافظ نے تلخیص الحبیر فی تخریج احادیث رافعی الکبیر میں: کانہ یشیر الی ما رواہ الدارقطنی والحاکم من طریق الزبیدی عن الزہری عن سعید وابی سلمۃ عن ابی ھریرۃ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا فرغ من قراءۃ ام القرآن رفع صوتہ وقال آمین۔ قال الدارقطنی اسنادہ حسن وقال الحاکم صحیح علی شرطھما والبیہقی حسن صحیح انتہی

دیکھو تصحیح کی اس حدیث کی دارقطنی وبیہقی وحاکم سبھوں نے اور اقرار کیا اوپر صحت اس کی حافظ ابن حجر اور بھی علامہ شوکانی نے نیل الاوطار میں۔

اور دوسری روایت دارقطنی کی یہ ہے: حدثنا عبد اللہ بن ابی داؤد السجستانی حدثنا عبد اللہ بن سعید الکندی ثنا وکیع والمحاربی قالا ثنا سفیان عن سلمۃ بن کہیل عن حجر ابی العنبس وھو ابن عنبس عن وائل بن حجر قال سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا قال غیر المغضوب علیہم ولا الضالین قال آمین یمد بہا صوتہ رواہ الدارقطنی وقال ھذا صحیح

اور کہا حافظ ابن حجر نے تلخیص میں: وفی روایۃ ابی داؤد ورفع بہا صوتہ وسندہ صحیح وصححہ الدارقطنی

اور ایسا ہی ہے نیل الاوطار میں۔

اور تیسری روایت یہ ہے: حدثنی یحیی بن محمد بن صاعد حدثنا ابن زنجویہ حدثنا الفریابی ثنا سفین عن سلمۃ بن کہیل عن حجر عن وائل بن حجر سمع النبی صلی اللہ علیہ وسلم یرفع صوتہ بآمین اذا قال غیر المغضوب علیہم ولا الضالین۔

اور اس حدیث کے بھی سب رواۃ ثقات ہیں۔ اور سوائے ان تین طرق کے اور چند طرق سے دارقطنی نے روایت کیا ہے، جس کو شوق ہو اُس کے مطالعے سے مشرف ہو۔

قولہ حدیث ششم ابن ماجہ: حدثنا عثمان بن ابی شیبۃ ثنا حمید بن عبد الرحمن ثنا ابن ابی لیلی عن سلمۃ بن کہیل عن حجیۃ بن عدی عن علی رضی اللہ عنہ

قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قال ولا الضالین قال آمین

انتہی۔

حمید بن عبدالرحمٰن کو میزان الاعتدال میں مجہول اور حجیۃ بن عدی کو بھی کتاب مذکور میں مجہول لکھا ہے۔ لہٰذا بوجہ مجروح ہونے راویان کے حدیث ضعیف ثابت ہوئی۔ ہرگز قابل استدلال نہیں ہے۔

اقول: حمید بن عبدالرحمٰن جو شیخ ہے عثمان بن ابی شیبہ کا وہ حمید بن عبدالرحمٰن بن حمید الرؤاسی الکوفی ہے، اور وہ راوی ہے صحاح ستہ کا۔ اس کی ثقاہت میں کچھ شک نہیں۔

کما خلاصہ میں: حمید بن عبدالرحمٰن بن حمید الرؤاسی بضم الراء وفتح الہمزۃ ابوعلی الکوفی عن الاعمش وھشام بن عروۃ وطائفۃ وعنہ احمد وقتیبۃ وابوبکر وعثمان ابنا ابی شیبۃ وثقہ ابن معین انتہی

اور تقریب میں ہے: حمید بن عبدالرحمٰن بن حمید بن عبدالرحمٰن الرؤاسی الکوفی ثقۃ انتہی

اور وہ حمید جس کو معترض نے میزان الاعتدال سے نقل کیا ہے وہ حمید دوسرا ہے کہ جس کو مجہول لکھا ہے، دیکھو عبارت میزان الاعتدال کی یہ ہے: حمید بن عبدالرحمٰن عن ابیہ عن جدہ قال ابوبکر الخطیب مجہول انتہی

معترض بالکل ناآشنا ہے علم حدیث سے۔ اُس کو اتنی بھی تمیز نہ ہوئی کہ یہاں پر کون حمید بن عبدالرحمٰن ہے اور اُس نے اپنی نصرت کے لئے جس حمید کو ضعیف پایا اُس کو راوی ابن ابی لیلیٰ قرار دیا۔ نعوذ باللہ من ہذا الجہل

باقی رہا حجیۃ بن علی وہ بھی ثقہ ہے۔ دیکھو میزان الاعتدال کی پوری عبارت یہ ہے: حجیۃ بن عدی الکندی عن علی قال ابوحاتم شبہ مجہول لا یحتج بہ قلت روی عنہ الحکم وسلمۃ بن کہیل وابواسحٰق وھو صدوق ان شاء اللہ تعالیٰ قد قال فیہ العجلی ثقۃ انتہی

معترض کی چالاکی دیکھو کہ فقط لفظ مجہول کو اُس نے نقل کر دیا اور ذہبی نے جو اُس کا

جواب دیا ہے اُس سے بالکل سکوت کر گیا۔ پس ثابت ہوا کہ حجیۃ بن عدی ثقہ ہے، اور جہالت بھی اُس کی مرتفع ہو گئی، کیونکہ تین شخصوں نے یعنی حکم اور سلمہ اور ابو اسحٰق نے اُس سے روایت کیا ہے۔ اور جس سے دو یا تین ثقہ روایت کریں اُس کی جہالت مرتفع ہو جاتی ہے۔ فرمایا امام حافظ ابو عمر ابن عبد البر نے الاستذکار لمذاہب علماء الامصار فیما تضمنہ الموطا من معانی الرای والآثار میں: فمن روی عنہ ثلثۃ وقیل اثنان لیس بمجهول انتہی

اور فرمایا امام زیلعی نے نصب الرایہ کے باب الربا میں: قال المنذری فی مختصرہ وقد حکی عن بعضهم انہ قال زید ابو عیاش مجهول وکیف یکون مجهولا وقد روی عنہ اثنان ثقتان عبد اللہ بن یزید مولی الاسود ابن سفیان وعمران بن ابی انس انتہی

اور کہا حافظ ابن حجر نے ہدی الساری مقدمہ فتح الباری میں: الحکم بن عبد اللہ ابو النعمان البصری قال ابن ابی حاتم عن ابیہ مجهول قلت لیس بمجهول من روی عنہ اربع ثقات ووثقہ الذهلی انتہی ملخصا

اور کہا علامہ شمس الدین سخاوی نے شرح الفیہ عراقی میں: قال الدارقطنی من روی عنہ ثقتان فقد ارتفعت جهالتہ وتثبت عدالتہ انتہی

باقی رہے اس میں تین راوی: اوّل عثمان بن محمد بن ابی شیبہ، دوم محمد بن عبد الرحمٰن بن ابی لیلی، سوم سلمۃ بن کہیل۔

پس عثمان بن ابی شیبہ رجال سے بخاری و مسلم و ابو داؤد و نسائی و ابن ماجہ کے ہیں اور اخراج شیخین کا اُس کی ثقاہت کے لیے کافی ہے۔ اور کہا ابن معین نے ثقہ امین، اور کہا ابو حاتم نے صدوق۔ کہا خلاصہ میں: عثمان بن محمد بن ابی شیبۃ ابراهیم بن عثمان العبسی ابو الحسن الکوفی الحافظ عن شریک وابن المبارک وابن عیینۃ وعنہ خ م د س ق وابو زرعۃ وزکریا بن یحیی وطلق۔ قال ابن معین ثقۃ امین وقال ابو حاتم صدوق وانکر علیہ احمد احادیث انتہی مختصرًا

اور کہا تقریب میں عثمان بن محمد ابوالحسن بن ابی شیبہ ثقہ حافظ شہیر وله اوهام وقيل كان لا يحفظ القرآن انتهی مختصراً

اور محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی لیلی بھی صدوق ہے اگرچہ ضعف اس میں من قبل حفظہ ہے۔ کہا امام ابو عیسیٰ ترمذی نے آخر سنن میں ھکذا من تکلم فی ابن ابی لیلی انما تکلم فيه من قبل حفظه قال علی قال يحيى بن سعيد روى شعبة عن ابن ابی لیلی عن اخيه عيسى عن عبد الرحمن بن ابی لیلی عن ابی ایوب عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال يحيى ثم لقيت ابن ابی لیلی فحدثنا عن اخيه عيسى عن عبد الرحمن بن ابی لیلی عن علی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ابو عیسی ويروى عن ابن ابی لیلی نحو هذا غير شیء كان يروى الشيء مرة هكذا ومرة هكذا يغير الاسناد وانما جاء هذا من قبل حفظه لان اكثر من مضى من اهل العلم كانوا يكتبون ومن كتب منهم انما كان يكتب لهم بعد السماع وسمعت احمد بن الحسن يقول سمعت احمد بن حنبل يقول ابن ابی لیلی لا يحتج به وكذلك من تكلم من اهل العلم فی مجالد بن سعيد وعبد الله بن لهيعة وغيرهما انما تكلموا فيهم من قبل حفظهم وكثرة خطائهم وقد روى عنهم غير واحد من الائمة فاذا تفرد احد من هولاء بحديث ولم يتابع عليه لم يحتج به كما قال احمد بن حنبل ابن ابی لیلی لا يحتج به انما عنى اذا تفرد بالشيء انتهى

اور کہا تقریب میں: محمد بن عبد الرحمن بن ابی لیلی الانصاری الکوفی القاضی ابو عبد الرحمن صدوق سیئ الحفظ جدا انتہی

اور کہا خلاصہ میں: محمد بن عبد الرحمن بن ابی لیلی الانصاری قاضی الکوفۃ واحد الاعلام عن اخیہ عیسی والشعبی وعطاء ونافع وعنہ شعبۃ وسفیانان ووکیع وابو نعیم قال ابو حاتم محلہ صدق شغل بالقضاء فساء حفظہ وقال النسائی ليس بالقوى وقال العجلی کان فقیہا صاحب سنۃ جائز الحدیث انتہی

پس معلوم ہوا کہ ضعف ابن ابی لیلی کا من قبل حفظ ہے اور ظاہر ہے کہ ابن ابی لیلی سلمہ

بن کہیل سے روایت کرنے میں متفرد نہیں ہے بلکہ علاء بن صالح، سدی و علی بن صالح الہمدانی و محمد بن سلمۃ بن کہیل و سفیان ثوری نے و شعبہ نے مطابق روایت سنن بیہقی کے اس کی متابعت کی ہے۔ اب یہ حدیث حسن لغیرہ ہو گئی اور قابل حجت کے ٹھہری۔ اور بیان اس کا اتم بجواب اعتراض حدیث دوسری کے ہو چکا ہے۔

اور دیکھو کہا امام نووی نے شرح مسلم میں: فصل فی معرفۃ الاعتبار والمتابعۃ والشاھد والافراد فاذا روی حماد مثلاً حدیثا عن ایوب عن ابن سیرین عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینظر ھل رواہ ثقۃ غیرحما د عن ایوب او عن ابن سیرین غیر ایوب او عن ابی ھریرۃ غیر ابن سیرین او عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم غیر ابی ھریرۃ فای ذلک وجد علم ان لہ اصلا یرجع الیہ فھذا النظر والتفتیش یسمی اعتبارا، واما المتابعۃ فان یرویہ عن ایوب غیر حماد او عن ابن سیرین غیر ایوب او عن ابی ھریرۃ غیر ابن سیرین او عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم غیر ابی ھریرۃ فکل واحد من ھذہ الاقسام یسمی بمتابعۃ واعلاھا الاولی وھی متابعۃ حماد فی الروایۃ عن ایوب ثم ما بعدھا علی الترتیب، واما الشاھد فان یروی حدیث آخر بمعناہ وتسمی المتابعۃ شاھدا، ولا یسمی الشاھد متابعۃ فاذا قالوا فی نحو ھذا تفرد بہ ابو ھریرۃ او ابن سیرین او ایوب او حماد کان مشعرا بانتفاء وجوہ المتابعات کلھا انتھی

قولہ: حدیث ہفتم ترمذی و ابو داؤد، حدثنا بندار نا یحییٰ بن سعید و عبد الرحمٰن بن مھدی قال نا سفیان عن سلمۃ بن کہیل عن حجر بن العنبس عن وائل بن حجر قال سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم قرأ غیر المغضوب علیھم ولا الضالین قال آمین ومدّ بھا صوتہ انتہی

صفحہ ۴۲ میزان الاعتدال میں بندار کو کذاب لکھا ہے یہ حدیث غلط و ضعیف ثابت ہوئی۔

اقول: سچ ہے ؎

تا مرد سخن نگفتہ باشد　　عیب و ہنرش نہفتہ باشد

سبحان اللہ آپ کی قابلیت ظاہر ہوئی اور مبلغ علم معلوم ہوا۔ آپ کو یہ بھی اب تک خبر نہیں کہ بندار کس کا لقب ہے؟ اور اس کا اصل نام کیا ہے؟ دیکھئے وہ بندار جس کو آپ نے میزان سے نقل کیا ہے وہ بندار بن عمر والرویانی شیخ الفقیہ المقدسی ہے جس کے حق میں ذہبی نے کہا ہے قال النخشی کذاب۔ اور یہ بندار بن عمر والرویانی راوی صحاح ستہ کا نہیں ہے۔ صحاح ستہ میں کہیں اس سے روایت نہیں۔ بلکہ وہ بندار جو راوی صحاح ستہ کا ہے وہ محمد بن بشار بندار ہے ائمہ ستہ نے اُس سے روایت کیا ہے، اُس کی ثقاہت وعدالت مجمع علیہا ہے اور بعض محدثین نے جو اُس پر بلا سبب جرح کیا ہے اُس کو نقادین نے تسلیم نہیں کیا۔ دیکھو کہا حافظ شمس الدین ذہبی نے میزان میں: محمد بن بشار البصری الحافظ بندار ثقة صدوق کذبه الفلاس فما اصغی احد الی تکذیبه لتیقنهم ان بندار اصادق امین وقال عبد اللہ بن الدورقی کنا عند یحیی بن معین فجری ذکر بندار فرأیت یحیی لا یعبأ به و یستضعفه وقال ابن سیار هو ثقة وقال ابو داؤد وکتبت عن بندار نحوا من خمسین الف حدیث ولولا سلامة فیه لترکت حدیثه وقال ابو حاتم وغیره صدوق قلت کان من اوعیة العلم روی عنه الائمة الستة وابن خزیمة وابن ساعد والناس قال العجلی کثیر الحدیث وقال ابن خزیمة فی کتاب التوحید حدثنا امام اهل زمانه فی العلم والاخبار محمد بن بشار بندار انتهی مختصرا

اور کہا حافظ ابن حجر نے مقدمہ فتح الباری میں: محمد بن بشار البصری المعروف بندار احد الثقات المشهورین روی عنه الائمة الستة وثقه العجلی والنسائی وابن خزیمة وسماه امام اهل زمانه والفرهیانی والذهلی ومسلمة وابو حاتم الرازی وآخرون وضعفه عمرو بن علی الفلاس ولم یذکر سبب ذلک فما عرجا علی تجریحه وقال القواریری کان یحیی بن معین یستضعفه انتهی

اور کہا حافظ نے تقریب میں: محمد بن بشار بن عثمان العبدی البصری ابو بکر بندار ثقة انتہی

اور کہا علامہ صفی الدین نے خلاصہ میں: محمد بن بشار بن عثمان العبدی ابو بکر

البصری الحافظ بندار احد اوعیۃ السنۃ قال الخطیب کان یحفظ حدیثہ و قال ابن خزیمۃ حدثنا الامام محمد بن بشار وقال العجلی بندار ثقۃ کثیر الحدیث وقال ابوحاتم صدوق وقال النسائی لاباس بہ وقال الذہبی انعقد الاجماع بعد علی الاحتجاج ببندار انتہی

اور امام ترمذی نے اس حدیث کو حسن کہا ہے: قال ابو عیسیٰ حدیث وائل بن حجر حدیث حسن انتہی

اور بھی ترمذی نے بہت جگہوں میں اُس کی حدیث کو صحیح و حسن کہا ہے، چنانچہ کہا: باب ماجاء فی کراھیۃ ان یبادر الامام فی الرکوع والسجود حدثنا بندار ثنا عبد الرحمٰن بن مہدی نا سفیان عن ابی اسحٰق عن عبد اللہ بن یزید قال ثنا البراء الی آخر الحدیث، اور پھر کہا: وقال ابو عیسیٰ حدیث البراء حسن صحیح انتہی

پس ثابت ہوا کہ محمد بن بشار بندار ثقہ و صدوق بلاشک و شبہ ہے، ابن خزیمہ و ابن سیار فریابی و ترمذی و ابوداؤد و ابوحاتم و نسائی و عجلی و ذہلی و مسلم و خطیب اور ایک جماعت محدثین نے اس کی توثیق کی ہے، اور شیخین نے اپنی صحیحین میں اس سے روایت کی ہے، یہاں تک کہ کہا ذہبی نے کہ اجماع منعقد ہو گیا ہے اوپر احتجاج حدیث محمد بن بشار کے۔ اور یہی حق صریح ہے فماذا بعد الحق الا الضلال۔

واگر مطلق جرح معتبر ہو اور جارح اُس کا کیسا ہی ہو تو اس صورت میں سب راوی مجروح ہو جاویں گے، کوئی جرح سے خالی نہیں رہے گا۔ اور بھلا کوئی ذی عقل و شعور اس کو پسند کرے گا۔ فرمایا علامہ زیلعی نے نصب الرایہ میں بیچ بیان جہر بسم اللہ کے: مجرد الکلام فی الرجل لا یسقط حدیثہ، ولو اعتبرنا ذلک لذھب معظم السنۃ اذلم یسلم من کلام الناس الامن عصمہ اللہ انتہی

اب باقی رہ گئے اس حدیث میں چھ راوی۔

اوّل یحییٰ بن سعید پس سنو کہ کہا حافظ ابن حجر نے تقریب میں: یحییٰ بن سعید بن فروخ التمیمی ابو سعید القطان البصری ثقۃ متقن حافظ امام قدوۃ من کبار التاسعۃ

انتہی مختصرا

اور کہا خلاصہ میں: یحیی بن سعید بن فروخ التمیمی ابو سعید الاحول القطان البصری الحافظ الحجۃ احد ائمۃ الجرح والتعدیل عن اسمٰعیل بن ابی خالد و هشام بن عروۃ و بہز بن حکیم وخلق وعنہ شعبۃ وابن مہدی واحمد واسحق وابن المدینی وابن بشار وخلق قال احمد ما رأت عینای مثلہ وقال ابن معین یحیی اثبت من ابن مہدی وقال محمد بن بشار حدثنا یحیی بن سعید امام اہل زمانہ انتہی

دوم عبد الرحمٰن بن مہدی، پس کہا حافظ نے تقریب میں: عبد الرحمن بن مہدی بن حسان العنبری مولاہم ابو سعید البصری ثقۃ ثبت حافظ عارف بالرجال والحدیث قال ابن المدینی ما رایت اعلم منہ

اور کہا خلاصہ میں: عبد الرحمن بن مہدی بن حسان العنبری مولاہم ابو سعید البصری اللؤلؤی الحافظ الامام العلم عن عمر بن ذر وعکرمۃ بن عمار و شعبۃ والثوری ومالک وخلق وعنہ ابن المبارک وابن وہب واحمد وابن معین وعمرو بن علی قال ابن المدینی اعلم الناس بالحدیث ابن مہدی وقال ابو حاتم امام ثقۃ اثبت من القطان واتقن من وکیع وقال احمد اذا حدث ابن مہدی عن رجل فھو حجۃ وقال القواریری املی علینا ابن مہدی عشرین الفا من حفظہ انتہی مختصرا۔

باقی ترجمہ چار راویوں کا پس اوپر گذرا۔

قولہ: حدیث ہشتم ابو داؤد: حدثنا اسحق بن ابراہیم بن راہویہ نا وکیع عن سفیان عن عاصم عن ابی عثمان عن بلال رضی اللہ عنہ قال یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تسبقنی بآمین انتہی

اسحق راوی کو صفحہ ۲۷ کتاب تقریب میں تغیر قبل موت اور میزان الاعتدال کے صفحہ ۴۳ میں اختلط فی آخر عمرہ لکھا ہے، پس اس حدیث کا راوی مجروح۔ یہ بھی ضعیف ہوئی اور

کوئی لفظ جہر وغیرہ کبھی نہیں ہے، اور قیاس مفید نہیں۔

اقول: معترض نے تو قیامت برپا کر دیا۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔ بھلا اگر اسحق بن ابراہیم بن راہویہ کی حدیث ضعیف ٹھہرے گی تو پھر کس کی حدیث قابل حجت کے ٹھہرے گی؟ ابن راہویہ وہ شخص ہے جس کی شان میں نقادین نے "احد الائمۃ الاعلام مجتہد حافظ ثقۃ حجۃ مامون امام من ائمۃ المسلمین" کہا ہے، اور یہ سب اعلیٰ درجے کی تعدیل ہے۔ کہا حافظ ذہبی نے مقدمہ میزان الاعتدال میں: فاعلی العبارات فی الرواۃ المقبولین ثبت حجۃ وثبت حافظ وثقۃ متقن ثم ثقۃ ثم صدوق انتہی

ہاں البتہ پانچ مہینے قبل از وفات ان کے حافظے میں کچھ تغیر ہو گیا تھا مگر یہ مفید مطلب معترض نہیں، اس واسطے کہ ائمہ خمسہ یعنی بخاری ومسلم وابوداؤد وترمذی ونسائی کی کتابوں میں جتنی احادیث ان سے ہیں وہ سب قبل اختلاط کے ہیں، دیکھو ابوداؤد نے خود کہا ہے کہ اسحق بن راہویہ سے جو روایت ہم نے حالت اختلاط میں کیا ہے اس کو پھینک دیا ہے، جیسا کہ میزان الاعتدال میں ہے: قال ابو عبید الآجری سمعت اباداؤد یقول اسحق بن راھویہ تغیر قبل ان یموت بخمسۃ اشھر وسمعت منہ فی تلک الایام فرمیت بہ انتہی

اس سے صاف ظاہر ہوا کہ سنن ابی داؤد میں جتنی روایتیں اسحق بن راہویہ سے ہیں وہ سب قبل اختلاط کے ہیں کیونکہ اسحق کے حالت اختلاط کی جو روایتیں ابوداؤد کے پاس تھیں اس کو انھوں نے پھینک دیا

اب سنئے ترجمہ اسحق بن ابراہیم کا۔ فرمایا حافظ ذہبی نے میزان الاعتدال میں: اسحق بن ابراھیم بن مخلد الحافظ ابو یعقوب الحنظلی ابن راھویہ احد الائمۃ الاعلام ثقۃ حجۃ عن معتمر بن سلیمان وعبد العزیز وعنہ الجماعۃ سوی ابن ماجۃ قال سمعت ابا عبد اللہ یقول سئل عن اسحق فقال مثل اسحق یسئل عنہ اسحق عندنا امام من ائمۃ المسلمین وقال النسائی ثقۃ مامون

قال احمد بن سلمۃ سمعت اباحاتم یقول ذکرت لابی زرعۃ اسحٰق بن راھویہ وحفظہ للاسانید والمتون فقال ابو زرعۃ ما رای احفظ من اسحٰق انتہی

اور کہا حافظ نے تقریب میں: اسحٰق بن ابراھیم بن راھویہ ثقۃ حافظ مجتہد قرین احمد بن حنبل ذکر ابوداؤد انہ تغیر قبل موتہ بیسیر انتہی مختصرا

اور خلاصہ میں ہے: اسحٰق بن ابراھیم بن مخلد الحنظلی ابن راھویہ الامام الفقیہ الحافظ العلم عن معتمر بن سلیمان وابن عیینۃ وخلق وعنہ البخاری ومسلم وابو داؤد والترمذی والنسائی وقال ثقۃ مامون احد الائمۃ قال احمد لا اعلم لاسحٰق نظیرا اسحٰق عندنا من ائمۃ المسلمین واذا حدثک ابو یعقوب امیر المؤمنین فتمسک بہ وقال الخفاف املی علینا اسحٰق احد عشر الف حدیث من حفظہ ثم قرأھا یعنی فی کتابہ فما زاد ولا نقص وقال ابراھیم بن ابی طالب املی اسحٰق المسند کلہ من حفظہ انتہی مختصراً

اور معنی "لا تسبقنی بآمین" کے یہ ہیں کہ کہا بلال رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اے رسول اللہ کے! آپ سبقت نہ کیجئے مجھ پر آمین کہنے میں، یعنی مثلاً اگر ایسا واقع ہو کہ میں کسی کام میں جیسے تسویہ صفوف وغیرہ میں مشغول رہوں اور یہاں تک مجھ کو توقف ہوجاوے کہ آپ سورہ فاتحہ پڑھ کر آمین کہہ لیویں، ایسا نہ کیجئے کیونکہ اس صورت میں میری آمین امام کی آمین کے ساتھ فوت ہوجاوے گی اور انھوں نے اس امر کی استدعا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس واسطے کی کہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا امّن الامام فامنوا فانہ من وافق تامینہ تامین الملائکۃ غفر لہ ما تقدم من ذنبہ رواہ مالک وغیرہ یعنی فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب امام آمین کہے تو تم بھی آمین کہو کیونکہ جس کی آمین مل جاوے گی فرشتوں کی آمین سے بخشے جاویں گے اگلے گناہ اُس کے۔ تو بلال رضی اللہ عنہ نے اپنی آمین کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی آمین کے ساتھ فوت ہوجانے کو نہ چاہا کیونکہ اس میں محرومی خیر کثیر سے ہے۔ پس لفظ "لا تسبقنی بآمین" سے ظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آمین کو

پکار کر کہتے تھے، ورنہ آپ کا آمین کہنا بلال رضی اللہ عنہ کو کیونکر معلوم ہوا کہ انھوں نے استدعا عدم سبقت کی کی ؟ وباللہ التوفیق

باقی رہ گئے اس کا حکم کرنے والے پانچ راوی تو

اوّل وکیع بن الجراح ہیں کہا حافظ نے تقریب میں: وکیع بن الجراح ابو سفیان الکوفی ثقۃ حافظ عابد من کبار التاسعۃ انتہی

اور کہا خلاصہ میں: وکیع بن الجراح بن ملیح الرواسی ابو سفیان الکوفی الحافظ احد الائمۃ الاعلام قال احمد ما رایت اوعیٰ للعلم ولا احفظ و کان احفظ من ابن مہدی کثیر الحدیث ما رایت مثلہ فی العلم والحفظ والاتقان مع خشوع وورع ما رات عینای مثلہ قط یحفظ الحدیث ویذاکر بالفقہ مع ورع واجتہاد وکان امام المسلمین فی وقتہ انتہی

دوسرے سفیان ثوری ہیں اور ترجمہ ان کا اوپر گذرا

تیسرے عاصم بن سلیمان التیمی ابو عبد الرحمن البصری ان سے ائمہ ستہ نے روایت کیا ہے اور یہی امر اس کی ثقاہت کے لیے کافی ہے ، اور کہا سفیان ثوری و احمد بن حنبل نے ثقہ حافظ اور ثقہ کہا ان کو ابن معین و عجلی و علی بن المدینی و ابن عمار و بزار نے

کہا حافظ ابن حجر نے مقدمہ فتح الباری میں: عاصم بن سلیمان الاحول ابو عبد الرحمن البصری من صغار التابعین قدمہ شعبۃ فی ابی عثمان النہدی علی قتادۃ وعدہ سفیان الثوری رابع اربعۃ من الحفاظ ادرکہم ووصفہ بالثقۃ والحفظ احمد بن حنبل فقیل ان یحیی القطان یتکلم فیہ فعجب ووثقہ ابن معین والعجلی وابن المدینی وابن عمار والبزار انتہی

اور کہا خلاصہ میں: عاصم بن سلیمان التیمی مولاہم ابو عبد الرحمن البصری الاحول عن انس وعبد اللہ بن سرجس والشعبی وابی عثمان النہدی وخلق وعنہ قتادۃ وحماد بن زید وزائدۃ وابو شریک قال ابن المدینی لہ نحو مائۃ و خمسین حدیثا ووثقہ ابن معین وابو زرعۃ قال احمد ثقۃ من الحفاظ انتہی

چوتھے عبدالرحمن بن مل ابو عثمان النہدی الکوفی۔ کہا حافظ نے تقریب میں: عبدالرحمن بن مل ابو عثمان النہدی بفتح النون وسکون الہاء مشہور بکنیتہ مخضرم من کبار الثانیۃ ثقۃ من الحفاظ انتہی

اور کہا خلاصہ میں: عبدالرحمن بن مل بضم اولہ وکسر اللام ابن عمرو بن عدی النہدی ابو عثمان الکوفی اسلم وصدق ولم یر النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن عمر وعلی وابی ذر وعنہ قتادۃ وایوب وابو التیاح والجریری وخلق وثقہ ابن المدینی وابو حاتم والنسائی انتہی

اور ائمہ ستہ نے ان سے روایت کیا ہے۔

پانچویں بلال بن رباح مؤذن صحابی رضی اللہ عنہ

پس اس حدیث کی صحت میں اب کسی طرح کا کلام باقی نہ رہا۔

قولہ: حدیث نہم ابن ماجہ: حدثنا اسحق بن منصور اخبرنا عبد الصمد بن عبد الوارث ثنا حماد بن سلمۃ ثنا سہیل بن ابی صالح عن ابیہ عن عائشۃ رضی اللہ عنہا عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ما حسدتکم الیہود علی شئ ما حسدتکم علی السلام والتامین

حدیث دہم ابن ماجہ: حدثنا عباس بن الولید الخلال الدمشقی ثنا مروان بن محمد وابو مسہر ثنا خالد بن یزید بن صبیح ثنا طلحۃ بن عمرو عن عطاء عن ابن عباس رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما حسدتکم الیہود علی شئ ما حسدتکم علی آمین فاکثروا من قول آمین

اس حدیث کے راوی طلحہ بن عمرو کو تقریب میں بلفظ متروک لکھا ہے، لہذا ضعیف ثابت ہوئی۔ علاوہ بریں حدیث نہم ودہم میں کوئی لفظ جہر ورفع صوت نہیں جس سے مخالف کا مدعا ثابت ہو سو اس حدیث اور اگلی حدیث کو دعوے سے کچھ بھی لگاؤ نہیں ایسی احادیث کو پیش کرنا غیر مقلدین کی کج فہمی کی دلیل صریح ہے اور لفظ باب الجہر بالتامین جزو حدیث نہیں بلکہ از طرف ابن ماجہ ہے۔

اقول: حدیث حضرت عائشہؓ کی صحیح ہے۔ فرمایا حافظ عبدالعظیم منذری نے کتاب الترغیب والترغیب میں، عن عائشۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما حسدتکم الیہود علی شیٔ ما حسدتکم علی السلام والتامین رواہ ابن ماجۃ باسناد صحیح وابن خزیمۃ فی صحیحہ واحمد

اور یہ کہنا کہ حدیث نہم ودہم میں کوئی لفظ جہر ورفع صوت نہیں ہے۔ جہل مرکب و غباوت ہے۔ یہ ظاہر اور مطابق عقل سلیم کے ہے کہ جب مسلمان لوگ آپس میں ایک دوسرے کو سلام کرتے تھے تو یہود لوگ اس سلام اور اتحاد و محبت پر اُن کے حسد کرتے تھے۔ آیا کوئی عاقل یہ کہہ سکتا ہے کہ وہ لوگ سلام آہستہ کہتے تھے؟ اسی طرح جب لوگ نماز میں آمین پکار کر کہتے تھے تو یہود اس آمین کی آواز پر جو جماعت کثیرہ کی زبان سے نکلتی تھی حسد کرتے تھے اور یہ آواز اُن کے کان میں مثل کانٹے کے چبھتی تھی۔ اور کوئی عاقل یہ نہیں سمجھے گا کہ اُن کے آہستہ آمین کہنے پر یہود حسد کرتے تھے۔ کیونکہ اُن کو کیا خبر کہ مسلمانوں نے آمین کہی یا نہ کہی؟ اور علاوہ اس کے بہت چیزیں نماز میں آہستہ پڑھی جاتی ہیں پھر اُس پر کیوں نہیں حسد کرتے تھے؟ تو اس سے صاف معلوم ہوا کہ اشخاص متعددہ کی زبان سے جب آواز آمین سنتے تھے تو یہ آواز ان کو بری معلوم ہوتی تھی اور وہ غصہ میں آجاتے اور حسد کرتے۔ وھذا ظاھر علی من لہ ادنی فطانۃ۔ اسی واسطے ابن ماجہ نے اس حدیث کو باب الجہر بالتامین میں استدلالاً ذکر کیا ہے، اگر آپ کی فہم ناقص میں یہ بات نہ آوے تو اپنی فہم پر رو دیئے سہ

وکم من عائبٍ قولاً صحیحاً   وآفتہ من الفہم السقیم

اور اس حدیث کو حضرت عائشہ کی سوائے ابن ماجہ کے اور محدثین نے بھی روایت کیا ہے۔ فرمایا حافظ عبدالعظیم نے کتاب الترغیب میں: رواہ ابن ماجۃ باسناد صحیح وابن خزیمۃ فی صحیحہ واحمد ولفظہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ذکرت عندہ الیہود فقال انہم لم یحسدونا علی شیٔ کما حسدونا علی الجمعۃ التی ھدانا اللہ لہا وضلوا عنہا وعلی القبلۃ التی ھدانا اللہ لہا وضلوا عنہا وعلی قولنا

خلف الامام آمین ورواہ الطبرانی فی الاوسط باسناد حسن ولفظہ قال ان الیھود قد سئموا دینھم وھم قوم حسد ولم یحسدوا المسلمین علی افضل من ثلاث رد السلام واقامۃ الصفوف وقولھم خلف امامھم آمین انتھی

اور حدیث حضرت ابن عباس بروایت طلحہ بن عمرو اگرچہ ضعیف ہے مگر یہ آپ کی مفید مدعا نہیں، کیونکہ حدیث عائشہؓ جو صحیح ہے اُس سے اس کو تقویت حاصل ہو جاوے گی۔

قولہ: حدیث یازدہم ابن ماجہ: عن بشر بن رافع عن ابی عبد اللہ بن عم ابی ھریرۃ ترک الناس التامین وکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قال غیر المغضوب علیھم ولا الضالین قال آمین حتی سمعھا اھل الصف الاول فیرتج بھا المسجد

اس حدیث کا راوی بشر بن رافع ضعیف الحدیث تقریب کے صفحہ ۵۱ میں اور ابی عبد اللہ بن ابی ہریرۃ میزان الاعتدال کے صفحہ ۲۵۶ میں کہ سوائے بشر بن رافع کے ابی عبد اللہ سے حدیث بیان کرتے ہوئے کسی دوسرے نے نہیں سنا۔ لہٰذا یہ حدیث ضعیف ثابت ہوئی ہرگز قابل استدلال نہ رہی۔

اقول: عبارت جس طرح کی خبط ہے وہ ظاہر ہے۔ خیر بہرحال بشر بن رافع کی اگرچہ بعض محدثین نے تضعیف کی ہے مگر بعضوں نے توثیق بھی کی ہے جیسا کہ بیان اس کا دوسری حدیث کی بحث میں گزرا۔

باقی رہا ابو عبد اللہ بن عم ابی ہریرۃ اس کے حق میں بعضوں نے لفظ "لا یعرف" کا لکھا ہے مگر ابن حبان نے اس کی توثیق کی ہے۔ کہا حافظ ابن حجر نے تلخیص الحبیر میں:

وابن عم ابی ھریرۃ قیل لا یعرف وقد وثقہ ابن حبان

اور کہا حافظ نے تقریب التہذیب میں: ابو عبد اللہ الدوسی ابن عم ابی ھریرۃ مقبول من الثالثۃ انتھی

اور کہا خلاصہ میں: عبد الرحمن بن الصامت عن ابن عمہ ابی ھریرۃ وعنہ ابو الزبیر وثقہ ابن حبان انتھی

قولہ: علاوہ اس کے حضرت کی مسجد کی چھت کھجور کے پتوں سے پٹی تھی اس کا ارتجاج یعنی گونجنا چہ معنی دارد؟ ابو عبد اللہ یا بشر راوی کی گھڑت ہے۔

اقول: الفاظ بیہودہ زبان پر نہ لایئے۔

زکس گر نترسی بترس از خدا

بشر بن رافع کو کسی محدث نے وضاعین یا کذابین میں سے شمار نہیں کیا ہے بلکہ ابن معین و ابن عدی نے اُس کی توثیق کی ہے اور امام احمد و امام بخاری نے بھی کاذب و واضع الحدیث نہیں کہا ہے بلکہ صرف لفظ ضعیف کا۔ اور ابو عبد اللہ کی ابن حبان نے توثیق کی ہے، اور حافظ نے مقبول کہا ہے۔ اور کسی نے آج تک اس کو وضاعین میں شمار نہیں کیا ہے۔ اس قدر قلت حیا و ادب معترض کو سزاوار نہیں۔

اور ارتجاج کے معنی معترض نے جو گونجنے کے سمجھا ہے وہ اُس کی جہالت و سوء فہمی ہے، لغت میں کہیں گونجنے کے معنی نہیں لکھا ہے، بلکہ اصل معنی ارتجاج کے اضطراب و تحرک کے ہیں، یعنی مسجد ہل جاتی تھی بسبب آوازِ آمین کے، اور یہ حقیقت پر محمول نہیں بلکہ بطور مبالغہ کے کہا گیا ہے۔ اور مراد اس سے اجتماعِ رفعِ اصوات ہے۔ اور اس طرح کا محاورہ عرب میں بہت شایع ہے۔ دیکھو صحیح بخاری کتاب العیدین میں: باب التکبیر ایام منی واذا غدا الی عرفۃ وکان عمر یکبر فی قبتہ بمنی ویکبر اھل المسجد ویکبر اھل السوق حتی ترتج منی تکبیرا انتہی یعنی حضرت عمرؓ تکبیر کہتے تھے خیمہ کے اندر منی میں، پس سنتے تھے اُس تکبیر کو مسجد کے لوگ، پس وہ لوگ تکبیر کہتے تھے اور تکبیر کہتے تھے سارے بازاری لوگ، یہاں تک کہ منی تکبیر کہنے سے ہل جاتا تھا۔ اور مراد ہل جانے سے یہ نہیں کہ منی حقیقتاً ہل جاتا تھا، بلکہ مراد اُس سے اجتماع رفع اصوات ہے۔ کہا حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں: قولہ ترتج بتثقیل الجیم ای تضطرب وتتحرک وھو مبالغۃ فی اجتماع رفع الصوت انتہی

اور کہا علامہ قسطلانی نے شرح صحیح بخاری میں: ویکبر اھل الاسواق بتکبیرہ حتی ترتج منی بتشدید الجیم ای تضطرب وتتحرک مبالغۃ فی اجتماع رفع الاصوات

انتہی

اور ایسا ہی کہا جلال الدین سیوطی نے توشیح حاشیہ بخاری میں۔ اور کہا علامہ محمد طاہر فتنی نے مجمع بحار الانوار میں: ارتج ای اضطرب افتعل من الرج وھو الحرکۃ الشدیدۃ ومنہ تنفخ الصور فترتج الارض باھلہا ای تضطرب انتہی

اور کہا منتہی الارب فی لغات العرب میں: ارتجاج لرزیدن وموج زدن دریا، ومنہ الحدیث من رکب البحر حین یرتج فلا ذمۃ لہ ای اذا اضطرب امواجہ انتہی

پس جبکہ منیٰ جو ایک میدان تھا اور اُس میں چھت وغیرہ کچھ نہ تھی اُس میں ارتجاج ممکن ہوا تو ارتجاج مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جس پر چھت کھجور کے پتّے کی تھی کیا مستبعد ہے؟

قولہ: اور واضح رہے کہ ترمذی میں ایک حدیث وائل بن حجر کی ہے اُس کی اصل عبارت لکھی جاتی ہے: اخرج عن شعبۃ عن سلمۃ بن کہیل عن حجر ابی العنبس عن علقمۃ بن وائل عن ابیہ وائل بن حجر انہ صلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلما بلغ غیر المغضوب ولا الضالین قال آمین واخفی بہا صوتہ

اور اعتراض عدم سماع علقمہ کو خود ترمذی نے کتاب الحدود میں بایں عبارت: "علقمۃ بن وائل بن حجر سمع من ابیہ وھو اکبر من عبد الجبار بن وائل وعبد الجبار لم یسمع عن ابیہ" رفع کر دیا ہے۔

اقول: علقمہ کی سماعت وائل بن حجر سے مختلف فیہا ہے، بعض ائمہ حدیث کہتے ہیں کہ سماعت ثابت ہے اور بعض کہتے ہیں کہ سماعت ثابت نہیں۔ اور امام ترمذی کے کلام میں تعارض واقع ہے۔ کیونکہ سنن ترمذی کے کتاب الحدود میں لکھا ہے: وعلقمۃ بن وائل بن حجر سمع من ابیہ وھو اکبر من عبد الجبار بن وائل وعبد الجبار لم یسمع من ابیہ انتہی

وعلل کبیر میں اس کے خلاف لکھا ہے، جیسا کہ امام جمال الدین زیلعی نے نصب الرایہ میں کہا: واعلم ان فی الحدیث علۃ اخری ذکرھا الترمذی فی عللہ الکبیر فقال سالت

محمد بن اسمٰعیل هل سمع علقمة من ابیه فقال انه ولد بعد موت ابیه

بستة اشهر انتهی

اور حافظ ابن حجر تقریب التہذیب میں لکھتے ہیں: علقمة بن وائل بن حجر بضم

المهملة وسکون الجیم الحضرمی الکوفی صدوق الا انه لم یسمع من ابیه انتهی

اور کہا شیخ کمال الدین ابن الہمام نے فتح القدیر شرح ہدایہ میں: وفیه علة اخری

ذکرها الترمذی فی علله الکبیر انه سال البخاری هل سمع علقمة عن ابیه فقال

انه ولد بعد موت ابیه بستة اشهر انتهی

خیر قطع نظر اس کے کہ علقمہ کو سماع ثابت ہو یا نہ ہو یہ حدیث شعبہ کی قابل حجت کے نہیں

ہے۔ کیونکہ اتفاق کیا ہے حفاظ حدیث نے مثل بخاری وغیرہ کے کہ شعبہ سے اس حدیث میں چند

وہم ہو گئے ہیں۔

اوّل یہ کہ کہا شعبہ نے حجر ابوالعنبس۔ وحال یہ کہ وہ حجر بن العنبس ہے اور کنیت اُس کی

ابوالسکن۔

دوم یہ کہ زیادہ کیا شعبہ نے سند میں علقمہ بن وائل کو، وحال یہ کہ اس سند میں علقمہ واقع

نہیں ہے۔ بلکہ حجر ابن العنبس روایت کرتا ہے وائل بن حجر سے۔

تیسرے یہ کہ بجائے لفظ "مد بها صوته" کے "خفض بها صوته" کہہ دیا اور

خود شعبہ نے سفیان کو احفظ کہا ہے، اور کہا یحییٰ بن سعید القطان اور یحییٰ بن معین نے کہ جس

وقت اختلاف واقع ہو درمیان شعبہ و سفیان کے تو قول سفیان کا مرجح ہوگا اوپر قول شعبہ

کے خصوص ایسے حالات میں کہ علی بن صالح اور علاء بن صالح اور محمد بن سلمة بن کہیل یہ سب

سلمہ بن کہیل سے مثل سفیان ثوری کے روایت کرتے ہیں، تو اب اس وقت میں روایت

شعبہ کی مخالف پڑی روایات نے حفاظ کے۔

اور علاوہ اس کے ابوالولید الطیالسی نے شعبہ سے بھی مثل حدیث سفیان کے روایت

کی ہے پس اب یہی روایت ان کی قابل قبول ہو گی کیونکہ یہ روایت مطابق پڑتی ہے روایت

اور حفاظ کے، اور وہ روایت "خفض بها صوته" کی مخالف ہے روایت جمیع حفاظ کے۔

کہا امام ترمذی نے سنن میں: قال ابو عیسی سمعت محمدا یقول حدیث سفیان اصح من حدیث شعبة فی ھذا واخطأ شعبة فی مواضع من ھذا الحدیث فقال عن حجر ابی العنبس وانما ھو حجر ابن العنبس ویکنی ابا السکن و زاد فیہ عن علقمة بن وائل ولیس فیہ عن علقمة وانما ھو حجر بن عنبس عن وائل بن حجر وقال وخفض بہا صوتہ وانما ھو ومد بہا صوتہ قال ابو عیسی وسالت ابا زرعة عن ھذا الحدیث فقال حدیث سفین فی ھذا اصح قال روی العلاء بن صالح الاسدی عن سلمة بن کہیل نحو روایة سفیان انتہی

اور کہا امام دارقطنی نے سنن میں: ثنا یحیی بن محمد بن صاعد ثنا ابو الاشعث ثنا یزید بن زریع ثنا شعبة عن سلمة بن کہیل عن حجر ابی العنبس عن علقمة ثنا وائل او عن وائل بن حجر قال صلیت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فسمعتہ حین قال غیر المغضوب علیہم ولا الضالین قال آمین واخفی بہا صوتہ ووضع یدہ الیمنی علی الیسری وسلم عن یمینہ وعن شمالہ کذا قال شعبة واخفی بہا صوتہ ویقال انہ وھم فیہ لان سفین الثوری ومحمد بن سلمة بن کہیل وغیرھما رووہ عن سلمة فقالوا ورفع صوتہ بآمین وھو الصواب انتہی

اور کہا جمال الدین زیلعی نے نصب الرایة میں: قال الدارقطنی ھکذا قال شعبة واخفی بہا صوتہ ویقال انہ وھم فیہ لان سفیان الثوری ومحمد بن سلمة بن کہیل وغیرھما رووہ عن سلمة فقالوا ورفع بہا صوتہ وھو الصواب انتہی وطعن صاحب التنقیح فی حدیث شعبة ھذا بانہ قد روی عنہ خلافہ کما اخرجہ البیہقی فی سننہ عن ابی الولید الطیالسی ثنا شعبة عن سلمة بن کہیل سمعت حجرا ابا عنبس یحدث عن وائل الحضرمی انہ صلی خلف النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلما قال ولا الضالین قال آمین رافعا بہا صوتہ قال فہذہ الروایة توافق روایة سفیان وقال البیہقی فی المعرفة اسناد ھذہ

الرواية صحيح وكان شعبة يقول سفيان احفظ وقال يحيى القطان ويحيى بن معين اذا خالف شعبة سفيان فالقول قول سفيان قال وقد اجمع الحفاظ البخاري وغيره على ان شعبة اخطأ فقد روى من اوجه فجهر بها انتهى

اور امام ابن القیم نے حدیث سفیان کو حدیث شعبہ پر چھ وجہوں سے ترجیح دیا ہے۔ جیسا کہ کہا اعلام الموقعین عن رب العالمین میں: المثال التاسع والخمسون ترك السنة المحكمة الصحيحة فى الجهر بآمين فى الصلوٰة كقوله فى الصحيحين اذا امّن الامام فامنوا فانه من وافق تامينه تامين الملائكة غفر له ولولا جهره بالتامين لما امكن المأموم ان يؤمن معه ويوافقه فى التامين واصرح من هذا حديث سفيان الثورى عن سلمة بن كهيل عن حجر بن عنبس عن وائل بن حجر قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قال ولا الضالين قال آمين ورفع بها صوته وفى لفظ وطوّل بها رواه الترمذى وغيره واسناده صحيح وقد خالف شعبة سفين فى هذا الحديث فقال وخفض بها صوته وحكم ائمة الحديث وحفاظه فى هذا لسفين فقال الترمذى سمعت محمد بن اسمٰعيل يقول حديث سفين الثورى عن سلمة بن كهيل فى هذا الباب اصح من حديث شعبة واخطأ شعبة فى هذا الحديث فى مواضع فقال عن حجر ابى العنبس وانما كنيته ابو السكن وزاد فيه علقمة بن وائل وانما هو حجر بن عنبس عن وائل بن حجر ليس فيه علقمة وقال خفض بها صوته والصحيح انه جهر بها صوته قال الترمذى سالت ابا زرعة عن حديث سفيان وشعبة هذا فقال حديث سفيان اصح من حديث شعبة وقد روى العلاء بن صالح عن سلمة بن كهيل نحو رواية سفيان وقال الدارقطنى كذا قال شعبة واخفى بها صوته ويقال انه وهم فيه لان سفيان الثورى ومحمد بن سلمة بن كهيل وغيره رووه عن سلمة فقالوا ورفع صوته بآمين وهو الصواب وقال البيهقى لا اعلم اختلافا بين اهل العلم بالحديث ان سفيان وشعبة اذا اختلفا فالقول قول سفيان وقال يحيى بن سعيد ليس احد

احب الی من شعبة ولا یعدله عندی احد واذا خالفه سفیان اخذت
بقول سفیان وقال شعبة سفیان احفظ منی فهذا ترجیح لروایة سفیان
وترجیح ثان وهو متابعة العلاء بن صالح ومحمد بن سلمة بن کهیل له
ترجیح ثالث وهو ان ابا الولید الطیالسی وحسبك به رواه عن شعبة بوفاق
الثوری فی متنه فقد اختلف علی شعبة کما تری قال البیهقی فیحتمل ان یکون
تنبه لذلك فعاد الی الصواب فی متنه وترك ذکر علقمة فی اسناده
وترجیح رابع وهو ان الروایتین لو تقاومتا لکانت روایة الرافع متضمنة
لزیادة وکانت اولی بالقبول وترجیح خامس وهو موافقتها وتفسیرها لحدیث
ابی هریرة اذا امن الامام فامنوا فان الامام یقول آمین والملائکة تقول
آمین فمن وافقت تامینه تامین الملائکة غفرله وترجیح سادس وهو ما رواه
الحاکم باسناد صحیح عن ابی هریرة قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم
اذا فرغ من قراءة ام القرآن رفع صوته بآمین ولابی داؤد بمعناه وزاد
بیانا فقال قال آمین حتی یسمع من یلیه من الصف الاول وفی روایة عنه
کان النبی صلی اللہ علیه وسلم اذا قال غیر المغضوب علیهم ولا الضالین
قال آمین یرفع بها صوته ویأمر بذلك وذکر البیهقی عن علی قال سمعت رسول
اللہ صلی اللہ علیه وسلم یقول آمین اذا قرأ غیر المغضوب علیهم ولا الضالین
وعنده ایضا عنه ان النبی صلی اللہ علیه وسلم اذا قرأ ولا الضالین رفع
صوته بآمین وعند ابی داؤد عن بلال قال للنبی صلی اللہ علیه وسلم لا تسبقنی
بآمین قال الربیع سئل الشافعی عن الامام هل یرفع صوته بآمین قال نعم و
یرفع بها من خلفه اصواتهم فقلت وما الحجة قال انا مالك وذکر حدیث ابی
هریرة المتفق علی صحته ثم قال ففی قول رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم اذا
امن الامام فامنوا دلالة علی انه امر الامام ان یجهر بآمین لان من خلفه
لا یعرفون وقت تامینه الا بان یسمع تامینه ثم بینه ابن شهاب فقال

وکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول آمین فقلت للشافعی فانا نکرہ للامام ان یرفع صوتہ بآمین فقال ھذا اخلاف ما روی صاحبنا وصاحبکم عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولو لم یکن عندنا وعندھم علم الا ھذا الحدیث الذی ذکرناہ عن مالک فینبغی ان یستدل ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یجہر بآمین وانہ امر الامام ان یجہر بہا فکیف ولم یزل اھل العلم علیہ وروی وائل بن حجر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقول آمین یرفع بہا صوتہ ویحکی مدہ ایاھا وکان ابو ھریرۃ یقول للامام لا تسبقنی بآمین وکان یؤذن لہ انا مسلم بن خالد عن ابن جریج عن عطاء کنت اسمع الائمۃ ابن الزبیر ومن بعدہ یقولون آمین ومن خلفھم آمین حتی ان للمسجد للجۃ وقولہ کان ابو ھریرۃ یقول للامام لا تسبقنی بآمین یریلی ما ذکرہ البیہقی باسنادہ عن ابی رافع ان ابا ھریرۃ کان یؤذن لمروان بن الحکم فاشترط ان لا یسبقہ بالضالین حتی یعلم انہ قد دخل الصف فکان مروان اذا قال ولا الضالین قال ابو ھریرۃ آمین یمد بہا صوتہ وقال اذا وافق تامین اھل الارض تامین اھل السماء غفر لھم وقال عطاء ادرکت مائتین من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ھذا المسجد اذا قال الامام غیر المغضوب علیہم ولا الضالین سمعت لھم رجۃ تامین

اور کہا حافظ ابن حجر نے درایہ فی تخریج احادیث الہدایہ میں: وفی الباب عن علقمۃ بن وائل عن ابیہ انہ صلی مع النبی صلعم فلما بلغ غیر المغضوب علیہم ولا الضالین قال آمین واخفی بہا صوتہ اخرجہ احمد والدارقطنی والحاکم وابو یعلی والطبرانی والطیالسی قال الدارقطنی یقال ان شعبۃ وھم فیہ فان الثوری رواہ عن شیخ شعبۃ فیہ فقال ورفع بہا صوتہ وقد روی ابو داؤد الطیالسی عن شعبۃ مثل روایۃ الثوری فعلی ھذا فقد اختلف فیہ علی شعبۃ وروایۃ ابی الولید عند البیہقی وروایۃ الثوری عند ابی داؤد

والترمذی ونقل عن البخاری وابی زرعۃ ان روایۃ الثوری اصح من روایۃ شعبۃ ثم اخرجہ من وجہ آخر موافق لروایۃ الثوری بلفظ انہ صلی فجھر بآمین انتہی

حاصل کلام یہ ہوا کہ روایت شعبہ کی جس میں " خفض بہا صوتہ " ہے وہ مرجوح اور شاذ ہے اور وہ روایت شعبہ کی جس میں " رفع بہا صوتہ " ہے وہ راجح ہے کیونکہ اس روایت میں شعبہ نے اور حفاظوں کی موافقت کی ہے۔ پس یہی روایت احری بالقبول ہو گی۔

قولہ: حاصل کلام یہ ہے کہ اس حدیث وائل بن حجر سے حدیث نمبر اول وسوم ونمبر ہفتم کا معارضہ ہوا۔ پس بحکم قاعدہ مسلمہ اذا تعارضا تساقطا۔ بوجہ تعارض حدیث نمبر اول ونمبر سوم ونمبر ہفتم ساقط الاعتبار ہو گئیں، اُن سے استدلال کرنا درست نہیں رہا۔

اقول: حدیث وائل بن حجر کی جس کو شعبہ نے بلفظ " اخفی بہا صوتہ " روایت کیا ہے اُس کو صلاحیت معارضہ کی ساتھ اُن احادیث صحیحہ کے جن میں لفظ " رفع بہا صوتہ " کا آیا ہے، نہیں ہے۔ کیونکہ معارضہ کے لئے مساوات شرط ہے، اور اوپر ثابت ہو چکا کہ حدیث شعبہ بلفظ " اخفی بہا صوتہ " مرجوح اور شاذ ہے۔ پس حدیث مرجوح اور شاذ حدیث راجح کی کیونکر معارض پڑے گی؟ اس لئے کہ مخالفت حدیث ضعیف حدیث صحیح میں مؤثر نہیں ہوتی۔

اور بر تقدیر تسلیم صحت حدیث اسرار آمین کے توفیق بین الاحادیث اس طور پر دی جاوے گی کہ بسا اوقات آپ نے جہر کیا اور بسا اوقات اسرار کیا، اور یہ بر تقدیر ثبوت احادیث سریہ کے ہے۔ اور حال یہ ہے کہ مرفوعاً بسند صحیح ثابت نہیں، پس وہی جہر متعین رہا۔

اور قاعدہ مسلمہ اذا تعارضا تساقطا کو اپنے گھر میں رکھ چھوڑیئے۔ ادلہ شرعیہ میں یہ قاعدہ جاری نہیں ہو سکتا، بلکہ اطلاق تساقط کا ادلہ شرعیہ پر دریدہ دہنی اور بیہودہ گوئی ہے۔ کیونکہ اس صورت میں کارخانہ دین کا درہم برہم ہو جاوے گا۔ اسی واسطے ائمہ محدثین رضوان اللہ علیہم اجمعین نے اس کے لئے قواعد و اصول مقرر کر دیئے ہیں۔ خلاصہ اُن کے قواعد

مقررہ کا یہ ہے کہ حدیث مقبول جو ایک قسم ہے حدیث کی اگر سالم ہے معارضہ سے، یعنی کوئی حدیث اس کی مخالف نہ ہو تو اس کو محکم کہتے ہیں، اور اگر کوئی اس کا معارض ہو تو تین صورتوں سے خالی نہیں: یا معارض اس کا مقبول ہو گا مثل اس کے، یا معارض اس کا مردود ہو گا، بر تقدیر ثانی مخالفت حدیث ضعیف کی اثر نہ کرے گی حدیث صحیح میں۔ اور بر تقدیر اول یعنی معارض اس کا مثل اس کے مقبول ہو پس اگر توفیق و تطبیق درمیان ان کے ممکن ہو بغیر تکلف و تعسف کے تو اس کو "مختلف الحدیث" کہتے ہیں۔ اور اگر توفیق ممکن نہ ہو پس دو حالتوں سے خالی نہیں: اول یہ کہ تاریخ معلوم ہو، یعنی ثابت ہو جاوے کہ حدیث متاخر کون سی ہے، اور حدیث متقدم کون؟ پس حدیث متاخر کو ناسخ اور متقدم کو منسوخ کہتے ہیں۔ دوم یہ کہ تاریخ معلوم نہ ہو، پس اس صورت میں اگر کسی وجہ سے بھی منجملہ وجوہات ترجیح جو متعلق ساتھ متن و اسناد کے ہیں ترجیح ثابت ہو تو وہ مرجح ٹھہرے گی اور اگر یہ صورت بھی ممکن نہ ہو تو وہاں پر احد الحدیثین کے عمل سے توقف کرنا ہو گا۔ تا وقت ترجیح کے، جیسا کہ کہا حافظ ابن حجر نے شرح نخبۃ الفکر میں: ثم المقبول ان سلم من المعارضۃ ای لم یأت خبر یضادہ فھو المحکم وامثلتہ کثیرۃ وان عورض فلا یخلو اما ان یکون معارضہ مقبولا مثلہ او یکون مردودا والثانی لا اثر لہ لان القوی لا یؤثر فیہ مخالفۃ الضعیف وان کانت المعارضۃ بمثلہ فلا یخلو اما ان یمکن الجمع بین مدلولیھما بغیر تعسف او لا فان امکن الجمع فھو النوع المسمی بمختلف الحدیث وان لم یمکن الجمع فلا یخلو اما ان یعرف التاریخ او لا فان عرف وثبت المتاخر بہ او باصرح منہ فھو الناسخ والآخر المنسوخ وان لم یعرف التاریخ فلا یخلو اما ان یکون ترجیح احدھما علی الآخر بوجہ من وجوہ الترجیح المتعلقۃ بالمتن او بالاسناد او لا فان امکن الترجیح تعین المصیر الیہ والا فلا فالترجیح ان تعین ثم التوقف عن العمل باحد الحدیثین والتعبیر بالتوقف اولی من التعبیر بالساقط لان خفاء ترجیح احدھما علی الآخر انما ھو بالنسبۃ للمعتبر مع احتمال ان یظھر

لغیرہ ماخفی علیہ انتہی ملخصاً۔

اور کہا علامہ علی قاری نے شرح الشرح میں: والثانی المردود لا اثر لہ ای لا تاثیر لہ فی ان یکون مقابلاً فضلاً ان یکون معارضا ومنا قضا لان القوی اعم من ان یکون صحیحا او حسنا لا یؤثر فیہ مخالفۃ الضعیف لعدم العمل بہ انتہی

اور بھی کہا ملا علی قاری نے شرح شرح نخبۃ الفکر میں: ای علی ما اشتہر علی الالسنۃ من ان الدلیلین اذا تعارضا تساقطا ای تساقط حکمہما وھو یوھم الاستمرار مع ان الامر لیس کذلک لان سقوط حکمہما انما ھو لعدم ظہور ترجیح احدھما حینئذٍ ولا یلزم منہ استمرار التساقط مع ان اطلاق التساقط علی الادلۃ الشرعیۃ خارج عن سنن الآداب السنیۃ

اور فرمایا حافظ امام زین الدین عراقی نے الفیہ کے بیان مختلف الحدیث میں۔

والمتن ان نافاہ متن آخر | وامکن الجمع فلا تنافر
اولا فان نسخ بدا فاعمل بہ | اولا فرجح واعملن بالاشبہ

اور کہا فتح الباقی شرح الفیۃ العراقی میں: وامکن الجمع بینہما بما یرفع المنافاۃ فلا تنافر ای منافاۃ بینہما بل یصار الیہ ویعمل بہما فہو اولی من اہمال احدہما فان الاصل فی الدلائل الاعمال لا الاہمال اذا امکن الجمع بینہما انتہی اولا ای وان لم یمکن الجمع بینہما فان نسخ بدا ای ظہر فاعمل بہ ای بمقتضاہ اولا ای او لم یبد نسخ فرجح احد المتن بوجہ من وجوہ الترجیحات المتعلقۃ بالمتن او باسنادہ ککون احدہما سماعا او عرضا والآخر کتابۃ او وجادۃ او مناولۃ وککثرۃ الرواۃ وصفاتہم الی غیر ذلک مما یرتقی الی خمسین وجہا جمعہا الامام ابوبکر الحازمی فی کتاب الناسخ والمنسوخ واعملن بالاشبہ ای بالارجح منہما فان لم تجد مرجحا فتوقف عن العمل بشیء منہما حتی یظہر الارجح انتہی مختصراً

اور بھی ہے فتح الباقی شرح الفیۃ العراقی میں بیچ بیان احادیث معلل کے: وبھذا الجمع سقطت دعوی ان ھذا اضطراب لاتقوم معہ حجۃ لان شرط ھذا الاضطراب عدم امکان الجمع ولتساوی الطرق قوۃ وضعفا وھذا لیس کذلک لانہ قد امکن الجمع ولم تتساو الطرق انتہی

پس یہاں پر کتنی وجوہ سے مرجوح ہونا حدیث کا شعبہ کی ثابت ہو چکا، پھر تعارض واقع ہونے کے کیا معنی؟

قولہ: اب ہم کو اس موقع پر یہ تحریر کرنا ضرور ہے کہ اگر خود آپ دیکھ سکتے ہیں تو کتاب اسماء الرجال کا مقابلہ کر لیجئے ورنہ اپنے امام المحدثین سے تصدیق کرا لیجئے دوسرے کسی شاگرد اور نو مسلم کی قیل وقال قابل سماعت نہ ہوگی۔

اقول: سبحان اللہ! آپ نے ساری احادیث بالجہر کے رواۃ کے بیان میں ایسی ایسی تحریفیں کیں اور خلاف دیانت باتیں لکھیں کہ اگر دنیا بھر کے الفاظ مذمومہ آپ کی شان میں استعمال کئے جاویں تو بجا ہے، اب سب کید آپ کا کھول دیا گیا۔ از راہِ انصاف آپ اپنے اس جھوٹے دعوے پر اس قدر نازاں ہیں کہ اس کی تصدیق کر لینے کو ارشاد فرماتے ہیں۔ اجی حضرت اگر تلامذہ حضرت شیخ امام المحدثین ادام اللہ فیوضہ علی رؤس الطالبین کے آپ کو ہم کلام ومخاطب اپنا کریں تو فخر سمجھئے اور ایک ایک تلامذہ حضرت شیخ کے لیے ایسے نقاد ہیں کہ کھرے کو کھوٹے سے پہچان لیتے ہیں، وہ ایسے ایسے خفیف امور میں حاجت استفسار کی اپنے شیخ علامہ سے نہیں سمجھتے ہیں۔

قولہ: تکملہ ہم وہ باقی دس حدیثیں کہ جو محی الدین نو مسلم نے جہر آمین کے ثبوت میں ذکر کی ہیں بیان کر کے ان سے استدلال پکڑنا نادرست ثابت کرتے ہیں، تاکہ محی الدین کے مریدوں کے دلوں میں ارمان نہ رہ جائے اور ان کی زنبیل میں جو کچھ ہے وہ اگل پڑے۔

اقول: آپ کا اور آپ کے ہم مشربوں کی زنبیل میں جو تھے کہ تھی وہ اُگل ہی پڑی اب لچھلنے کو دنے سے کیا ہوتا ہے؟ اور ابطال استدلال آپ تو کیا کر سکیں گے اگر آپ کے سارے ہم مشرب اکٹھا ہو جاویں جب بھی نہیں ہو سکتا ہے۔

قولہ: حدیث نمبرا عن عطاءؒ قال ادرکت مأتین من الصحابۃ اذا قال الامام ولا الضالین رفعوا اصواتھم بآمین رواہ البیہقی وابن حبان فی صحیحہ

اس کا جواب چند وجہ سے ہے۔

(اوّل) تو یہ اسی عطاء کا قول ہے کہ جس کو خود محی الدین نے آمین کے دعا ہونے میں رد کر دیا، قولہ صفحہ ۱۷، "اور آمین کا دعا ہونا نہ قرآن سے ثابت اور نہ حدیث سے۔ صرف عطاءؒ تابعی کے قول سے ثابت ہے اور وہ لائق اعتبار اور قابل حجت پکڑنے کے نہیں، کیونکہ بے دلیل بات ہے" انتہی۔ پس ہماری طرف سے بھی یہی جواب ہے۔

(دوم) احادیث صحیحہ و آیات قرآنیہ کے مقابلے میں عطاء کا قول کیا وقعت رکھتا ہے؟

(سوم) عطاء نے باوجودیکہ بے شمار صحابہ کو دیکھا ان میں سے صرف چند شخصوں کو آمین پکار کر کہتے دیکھنا صریح دلیل ہے اس بات پر کہ اور صحابہ آمین پکار کر نہیں کہتے تھے۔

اقول: جواب وجہ اوّل کا یہ ہے کہ عطاء کا یہ جملہ کہ "ادرکت مأتین من الصحابۃ" یہ تو صحابہ کے حال کی حکایت ہے یعنی عطاء نے جس طور پر صحابہ کو آمین کہتے سنا اس کی حکایت کی، اور اجتہاد کو اس میں دخل نہیں۔ بخلاف اس قول عطاء کے کہ آمین دعا ہے اس میں اجتہاد کو دخل ہے، کیونکہ عطاء کے اجتہاد میں آمین کا دعا ہونا مرجح ٹھہرا ہے۔ پس حکایت احوال کو امر اجتہاد پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔ پس آپ کا خصم آپ کو کہہ سکتا ہے کہ ہم اس اجتہاد کو عطاء کے بغیر دلیل نہیں مان سکتے ہیں، بخلاف امر حکایت واخبار کے کہ اس کے قبول کرنے سے نہ مجھ کو چارہ ہے نہ آپ کو، کیونکہ اس حکایت و خبر کے قبول نہ کرنے کے یہ معنی ہیں کہ مخبر اور حاکی اس کا کاذب ہے۔ اور جب کہ اس مخبر کی صداقت تسلیم کی جا چکی ہے تو اس کی خبر کی صداقت ضرور تسلیم کرنا پڑے گی، بخلاف اجتہاد کسی صادق ثقہ کے کہ بغیر برہان حجت نہیں۔ افسوس کہ آپ کو اس قدر بھی فرق نہیں معلوم ہوا۔

بہ بین تفاوت رہ از کجاست تا بہ کجا

اور یہ عطاء وہ شخص ہے کہ جس کی شان میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ میں

نے نہیں ملاقات کیا کسی سے کہ وہ افضل ہو عطا رسے۔ اور روایت کی ہے امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ نے عطا رسے بہت سی حدیثیں منجملہ ان کے پچیس ۲۵ حدیثیں مسند امام اعظم میں جو بروایت حصکفی ہے موجود ہیں۔ عبارت اس کی یہ ہے: ذکر اسنادہ عن عطاء بن ابی رباح۔ اور بعد اس کے عطار کی پچیس ۲۵ حدیثیں ہیں کہ جو امام نے ان سے روایت کیں، نقل اس کی موجب طوالت ہے۔

اور کہا حافظ ذہبی نے میزان میں: عطاء بن ابی رباح سید التابعین علما وعملا واتقانا فی زمانہ بمکۃ روی عن عائشۃ وابی ھریرۃ وکان حجۃ اماما کثیر الشان اخذ عنہ ابو حنیفۃ وقال ما رأیت مثلہ انتہی

اور کہا ملا علی قاری نے شرح مسند امام اعظم میں: وعطاء ھذا ابن ابی رباح وھو من مشائخ الامام فقد روی الترمذی فی کتاب العلل من الجامع الکبیر حدثنا محمد بن غیلان عن جریر عن یحیی الحمانی قال سمعت ابا حنیفۃ یقول ما رایت اکذب من جابر الجعفی ولا افضل من عطاء بن ابی رباح انتہی

اور کہا خلاصہ میں: عطاء بن ابی رباح القرشی نزیل مکۃ واحد الفقہاء والائمۃ کان ثقۃ عالما کثیر الحدیث انتہت الیہ الفتوی بمکۃ و قال ابو حنیفۃ ما لقیت افضل من عطاء وقال ابن عباس وقد سئل عن شئی یا اھل مکۃ تجتمعون علی وعندکم عطاء انتہی مختصرا

باقی رہا یہ کہ لفظ آمین دعا ہے یا نہیں؟ اس کی تحقیق کما حقہ میں نے اپنے رسالہ "فتح المعین فی الرد علی البلاغ المبین فی اخفاء التامین" میں کہ رد ہفوات محمد شاہ پنجابی میں بے نظیر ہے لکھا ہے جس کو شوق ہو اس کی سیر کرے۔

اور جواب وجہ دوم کا یہ ہے کہ اوّل یہ تو عطا کا قول نہیں ہے، بلکہ عطا حکایت کرتے ہیں فعلِ صحابہ کی، تو آپ کا گستاخ کرنا اس فعل پر دو سو صحابہ کے نہایت امر مذموم ہے۔ اور بالفرض اگر یہ صرف عطار کا قول ہوتا، یعنی عطا یوں عبارت کہتے کہ التامین بالجہر سنۃ، اور کسی حدیث میں آمین بالجہر کا ثبوت پایا نہیں جاتا بلکہ خلاف اس کا

ثابت ہوتا، تو البتہ تسلیم کرنا قول عطار کا محل تردد تھا۔ اور اس صورت میں عطار پر کیا موقوف ہے کسی اہل علم کا قول جو مخالف حدیث صحیح ہو مقبول نہیں مردود ہے۔ اور حال یہ ہے کہ یہ قول عطار مخالف قول رسول اللہ صلعم نہیں، بلکہ موافق احادیث صحیحہ کے ہے جیسا کہ بیان اس کا گذرا اور مطابق آیات کے ہے۔ فرمایا اللہ تعالیٰ نے: من یطع الرسول فقد اطاع اللہ۔ اور فرمایا ما آتاکم الرسول فخذوہ وما نھاکم عنہ فانتھوا۔ اور فرمایا۔ اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول

وجواب وجہ سوم کا یہ ہے کہ عطار نے چند شخصوں کو نہیں دیکھا، بلکہ دو سو صحابہ کو دیکھا کہ آمین کو بالجہر کہتے تھے۔ پس اطلاق چند شخصوں کا دو سو آدمی پر سوائے تعصب اور نفسانیت کے کس چیز پر حمل کیا جاوے؟ اجی حضرت آمین بالسر کو آپ بیس[۲] صحابہ سے بھی نہیں ثابت کر سکیں گے۔ پچیس[۲۵] اور پچاس[۵۰] اور ستر[۷۰] تو درکنار رہے اگر روایات آپ کے پاس ہوں تو لائیے۔ برتقدیر صحت علی الراس والعین ہے ورنہ شرمایئے اور پھر ایسا نام نہ لیجئے۔

قولہ: حدیث نمبر۲ قال عطاء آمین دعاء، امن ابن الزبیر ومن وراءہ حتی ان للمسجد للجۃ وکان ابوھریرۃ ینادی الامام لاتسبقنی بآمین وقال نافع کان ابن عمر لایدعہ ویحضھم وسمعت فی ذلک خبرا رواہ البخاری

حدیث نمبر۳ عن عطاء ادرکت مائتین من الصحابۃ فی ھذا المسجد اذا قال الامام ولا الضالین سمعت لھم رجۃ بآمین رواہ البیہقی

ان دونوں کا بھی وہی جواب ہے جو پہلے قول کا تھا، یعنی یہ صرف عطار کا قول ہے نہ قرآن ہے نہ حدیث۔ علاوہ اس کے بیہقی کی کتاب حدیث کی کتابوں میں گھٹیل ہے۔

اقول: معترض نے نمبر۲ میں جو عبارت تعلیقات بخاری کی نقل کر کے سب کو قول عطار قرار دیا ہے وہ اس کی جہالت ہے۔ کیونکہ وہ عبارت بخاری چار اثروں پر مشتمل ہے: اثر اوّل قول عطار یعنی (قال عطاء آمین دعاء) ۔ اثر دوم عبد اللہ بن الزبیر کی جس کو عطار نے ابن زبیر سے روایت کیا۔ اثر سوم ابوہریرہ کی۔ اثر چہارم عبد اللہ بن عمر کی۔ اب میں پورے روایات ان چار اثروں کے نقل کرتا ہوں تاکہ لوگ تلبیس ابلیس سے بچیں۔

سنو کہ اثر اوّل و دوم و سوم کو عبدالرزاق نے مصنّف میں روایت کیا ہے، جیساکہ کہا حافظ ابن حجر نے فتح الباری شرح بخاری میں: وصلہ عبدالرزاق عن ابن جریج عن عطاء قال قلت لہ اکان ابن الزبیر یؤمن علی اثر ام القرآن قال نعم ویؤمن من وراءہ حتی ان للمسجد للجۃ ثم قال انما آمین دعاء قال وکان ابوھریرۃ یدخل المسجد وقد قام الامام فینا دیہ فیقول لاتسبقنی بآمین انتھی

اور بھی اثر سوم ابوہریرہ کو بیہقی نے روایت کیا ہے جیساکہ فتح الباری میں ہے: وقد جاء عن ابی ھریرۃ من وجہ آخر اخرجہ البیہقی من طریق حماد عن ثابت عن ابی رافع قال کان ابوھریرۃ یؤذن لمروان فاشترط ان لایسبقہ بالضالین حتی یعلم انہ دخل فی الصف انتھی

اور اثر چہارم ابن عمر کو عبدالرزاق نے مصنّف میں نافع سے روایت کیا ہے، جیساکہ کہا حافظ نے فتح الباری میں: وصلہ عبدالرزاق عن ابن جریج اخبرنا نافع ان ابن عمر کان اذا ختم ام القرآن قال آمین لا یدع ان یؤمن اذا ختمہا ویحضہم علی قولہا قال وسمعت منہ فی ذلک خیرا وقولہ خیرا بسکون التحتانیۃ ای فضلا وثوابا وھی روایۃ الکشمیہنی ولغیرہ خبرا بفتح الموحدۃ ای حدیثا مرفوعا ویشعر بہ ما اخرجہ البیہقی کان ابن عمر اذا امّن الناس امن معہم ویری ذلک من السنۃ انتھی

پس ثابت ہوا کہ ان اثروں میں سے یہ قول یعنی (آمین دعاء) یہ تو البتہ قول عطاء تابعی کا ہے، باقی رہا وہ جو عطاء نے ابوہریرہ و عبداللہ بن زبیر اور سارے مقتدیوں کے آمین کہنے کی حکایت کی، وہ ظاہر ہے کہ عطاء کا قول نہیں ہے، بلکہ عطاء مخبر اور حاکی ہیں عبداللہ بن الزبیر اور ابوہریرہ کے فعل کے۔ اور فرق درمیان قول و حکایت کے اوپر معلوم ہو چکا۔ اب آپ کا یہ جملہ (کہ یہ صرف عطاء کا قول ہے نہ قرآن ہے نہ حدیث) آپ ہی پر عائد ہوا، کیونکہ عطاء کا قول اس میں صرف یہی ہے (آمین دعاء)۔ اب آپ اس کو تسلیم کریں یا خلاف قرآن و حدیث کے بتلادیں یا جو الفاظ چاہیں کہیں، یا آپ کو اختیار رہے کہ فعل ابوہریرہ و عبداللہ

بن الزبیر وابن عمر کو بھی خلاف قرآن و حدیث کے قرار دیویں۔ میں تو ایسے الفاظ کو زبان
پر نہیں لا سکتا ہوں۔ آپ ہی گستاخی چاہیں کر لیویں۔

اور نمبر ۳ کی حدیث کو روایت کیا بیہقی نے جیسا کہ کہا حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں۔
وروی البیہقی من وجہ آخر عن عطاء قال ادرکت مائتین من اصحاب
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ھذا المسجد اذا قال الامام ولا الضالین
سمعت لھم رجۃ بآمین

اور یہ کہنا آپ کا کہ علاوہ اس کے بیہقی کی کتاب حدیث کی کتابوں میں گھٹیل ہے)
یہ دریدہ دہنی ہے اور دعویٰ بلا دلیل۔ و اگر بیہقی کی کتابوں میں بعض احادیث ضعیف
ومنکر ہوں تو اس سے ساری کتاب کا گھٹیل ہونا لازم نہیں آتا چہ جائیکہ بیہقی کی تصنیف
میں یہ خوبی ہے کہ اکثر حدیث کی صحت وسقم پر متنبہ کر دیتے ہیں۔ اس اعتبار کر کے ان کی
کتابیں مرجح ٹھہریں گی ان کتابوں پر جو کتابیں اس خوبی کے ساتھ موصوف نہ ہوں، یا
جن کے مصنف نے التزام اس کی صحت کا نہ کیا ہو۔ اور اگر مطلق ایراد بعض احادیث ضعیفہ
سے کسی محدث کی کتاب گھٹیل شمار کی جاوے تو پھر شرح معانی الآثار اور مشکل الآثار
اور جو سوائے اس کے تصانیف امام ابو جعفر طحاوی رضی اللہ عنہ اور دوسرے ائمہ محدثین کی
ہیں جن میں احادیث ہر قسم کی صحیح وضعیف ومنکر ہیں، وہ سب کتابیں قابل عمل وقبول
کے نہ رہیں گی۔ اور بھلا کوئی عاقل بھی اس کو پسند کرے گا۔

اور بیہقی کے فضائل اور ان کی کتابوں کی مدح محدثین نے بہت ساری لکھی ہیں، یہاں
مختصر طور پر لکھا جاتا ہے۔ فرمایا حضرت شیخ عبدالعزیز دہلوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے بستان المحدثین
میں احوال میں تصانیف بیہقی کے: وچوں در تصنیف کتاب معرفۃ السنن والآثار شروع
کرد یکی از راستان وصلحاء بخواب دید کہ امام شافعی در جای ہستند ودر دست ایشان چند
جزو از یں کتاب ہست ومیفرمایند کہ امروز از کتاب فقیہ احمد ہفت جزو نوشتم ویا
خواندیم وفقیہی دیگر نیز امام شافعی را بخواب دید کہ در مسجد جامع بر تخت نشستہ اند و
میفرمایند کہ امروز از کتاب فقیہ احمد یعنی بیہقی فلاں فلاں حدیث استفادہ کردیم محمد ج

عبدالعزیز گفتہ کہ روزی بخواب می بینم کہ یک صندوق از زمین بآسمان پریدہ میرود و گردا گرد آن صندوق نوری است نہایت درخشندہ کہ چشم را خیرہ می کند می پرسم کہ این چہ چیز است فرشتگان می گویند کہ این صندوق تصانیف بیہقی است کہ در بارگاہ کبریا مقبول شدند انتہی مختصرا

اور اس حدیث عطاء کو صرف بیہقی ہی نے روایت نہیں کیا ہے بلکہ ابن حبان نے بھی کتاب الثقات میں روایت کیا ہے۔ عن خالد بن ابی نوحۃ عن عطاء بن ابی رباح قال ادرکت مائتین من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ھذا المسجد یعنی المسجد الحرام اذا قال الامام ولا الضالین رفعوا صواتہم بآمین انتہی

قولہ: حدیث نمبر ۴ عن عبد الجبار بن وائل عن ابیہ قال صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلما قال ولا الضالین قال امین وسمعنا ھا منہ رواہ ابن ماجہ

اس کے چند جواب ہیں۔

اوّل تو وائل کے مرنے کے بعد ان کے بیٹے عبد الجبار پیدا ہوئے ہیں، جیسا کہ ائمہ حدیث کا قول ہے، پھر ان کے پیٹ میں عبد الجبار نے کیوں کر سنا۔

(۲) اسی وائل بن حجر نے خفیہ آمین کی بھی حدیث روایت کی ہے اور اس کے راوی معتبر ہیں۔

(۳) اس سے یہ نہیں ثابت ہوتا کہ آنحضرتؐ ہمیشہ ایسا کرتے تھے اور متنازع فیہ یہی ہے۔ ورنہ احیاناً تو ظہر کی نماز میں قراءت پکار کر تجویز ہوسکتی ہے۔

اقول: جواب وجہ اوّل کا یہ ہے کہ اپنے منہ میں لگام دیجئے، الفاظ بیہودہ زبان سے نہ نکالئے۔ عبد الجبار بن وائل راوی ثقہ ہے اس کی شان میں ایسے الفاظ نا ملائم کہنا کمال بے ادبی ہے۔ غایۃ ما فی الباب یہ حدیث اس سند خاص سے منقطع ٹھہرے گی، مگر یہ کچھ مضر مدعا نہیں۔ اس لئے کہ حدیث وائل بن حجر کی متعدد طرق سے بسند صحیح متصل مروی ہے، چنانچہ بیان بعض اسانید کا علی وجہ التفصیل اوپر گذرا، فلا نعیدا لکلام بذکرھا۔

اور جواب وجہ دوم کا یہ ہے کہ وائل بن حجر سے خفیہ آمین کی جو حدیث ہے وہ ضعیف ہے قابل حجت نہیں۔ اور تحقیق حقیق اس امر کی اوپر گزری۔ وہاں ملاحظہ کیجئے اب حاجت تکرار نہیں۔

اور جواب وجہ سوم کا یہ ہے کہ بموجب اس قاعدہ آپ کے یہ بات لازم آتی ہے کہ جن جگہوں میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جہر ثابت ہے وہ سب احیاناً اور اتفاقاً پر حمل کیا جاوے گا، جب تک کہ ان احادیث میں معنی لفظ مداومت کے نہ ہوں۔ پس اس بنا پر ان احادیث اربعہ مندرجہ ذیل کو کہ جو جہر قرأت فجر و عشاء و مغرب میں وارد ہیں، ان کو بھی اسی اتفاقات اور احیاناً پر حمل کیجئے۔

حدیث اوّل عن جبیر بن مطعم قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقرأ فی المغرب بالطور متفق علیہ

حدیث دوم عن ام الفضل قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقرأ فی المغرب بالمرسلات عرفا متفق علیہ

حدیث سوم عن البراء قال سمعت النبی صلعم یقرأ فی العشاء والتین والزیتون متفق علیہ

حدیث چہارم عن عقبۃ بن عامر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم امّھم بالمعوذتین فی صلوٰۃ الصبح رواہ ابن حبان فی صحیحہ واحمد فی مسندہ وابن ابی شیبۃ فی مصنفہ والطبرانی فی معجمہ والحاکم فی المستدرک

کیونکہ ان احادیث میں صرف یہ مضمون ہے کہ میں نے حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پڑھتے سنا، پس بنا بر قاعدہ آپ کے یہ لازم نہیں آتا کہ ہمیشہ ایسا کیا کرتے تھے، بلکہ احیاناً ان اوقات میں قرأت بجہر کیا کرتے تھے، اور حال یہ کہ کوئی فرد بشر امت محمدیہ علی صاحبہا افضل الصلوٰۃ والتحیہ سے اس کا قائل نہیں۔ پس آپ یا اس کو تسلیم کیجئے یا اس باطل و مردود دعوے سے اپنے باز آئیے۔

اور ظہر کی قرأت میں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے احیاناً بعض آیت کے ساتھ جہر

کیا ہے اس جہر پر اس آمین کی جہر کو قیاس کرنا دلیل غباوت کی ہے، کیونکہ حدیث ابو قتادہ کی صاف و آشکارا اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ امر مقرر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا صلوٰۃ ظہر میں صرف اسرار ہی تھا۔ فقط احیاناً بعض آیت کے ساتھ جہر فرماتے، تاکہ معلوم ہو جاوے مقتدیوں کو قرأت فرمانا آپ کا، دیکھو پوری حدیث ابو قتادہ کی یہ ہے ۔

عن ابی قتادۃ قال کان النبی صلعم یقرأ فی الظہر فی الاولیین بام الکتاب و سورتین وفی الرکعتین الاخریین بام الکتاب ویسمعنا الآیۃ احیانا متفق علیہ

بخلاف حدیث آمین بالجہر کے اس میں کسی راوی نے یہ نہیں کہا ہے کہ امر مقرر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہی اسرار تھا، صرف احیاناً آپ نے جہر کیا ہے۔ اگر ایسی بات ہوتی تو کوئی راوی بھی تصریح اس امر کی ضرور کرتے۔ کیونکہ ایسی جگہوں میں تصریح کی حاجت ہے، پس معلوم ہوا کہ امر مقرر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا آمین میں جہر تھا نہ اسرار۔

اور بعض نافہمیدہ لوگ یہ اعتراض کرتے ہیں کہ حکم آمین جہری کا اوائل اسلام میں تھا پھر حکم جہر کا منسوخ ہوگیا، تو یہ فہم ان کا غلط ہے، کیونکہ وائل بن حجر صحابی متاخر الاسلام ہیں اور ان کا اس حدیث کو روایت کرنا دلیل قاطع ہے اس امر پر کہ حکم منسوخ نہیں ہوا۔ کہا حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں : وفیہ رد علی من اومأ الی النسخ فقال انما کان صلی اللہ علیہ وسلم یجہر بالتامین فی ابتداء الاسلام لیعلمہم فان وائل بن حجر اسلم فی اواخر الامر انتہی

قولہ : حدیث نمبر ۵۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہود کو تمہارے آمین کہنے پر حسد ہے۔ اس کا جواب یہ ہے (۱)، تو اس سے جہر ثابت نہیں ہوتا اور حسد کے لئے علم شرط ہے نہ جہر

(۲) یہ روایات ضعیفہ ہیں۔ ان کے راوی اکثر ضعیف لوگ ہیں۔

اقول : جواب دونوں وجہوں کا مفصلاً و مشرحاً بجواب حدیث نہم و دہم ابن ماجہ کے گذرا، وہاں پر آپ ملاحظہ کیجئے۔ تشفی خاطر ہو جاوے گی۔ اور بیشک حسد کے لئے علم حاسد

چاہیئے مگر یہ تو فرمائیے کہ امر محسود یہاں پر کیا ہے؟ جہر یا سر اور خدا کے واسطے ذرا لفظ (فاکثروا من قول آمین) کو غور فرمائیے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کس لئے فرمایا ہے اور اکثار سر کا حکم حاسد کے علم کو کیا فائدہ دے گا۔

قولہ: حدیث نمبر ۶ اور نمبر ۷ اور نمبر ۸۔ بخاری اور مسلم اور نسائی کی تین حدیث ہیں کہ جن میں اوّل میں آنحضرت نے فرمایا کہ جب امام ولا الضالین کہے تو تم آمین کہو: اذا قال الامام ولا الضالین فقولوا آمین، اور دوسری میں یہ ہے کہ جب تم میں سے کوئی آمین کہتا ہے اور فرشتے بھی اسی وقت کہتے ہیں تو اس موافقت سے گناہ بخشے جاتے ہیں۔ اور تیسری میں بھی یہ ہے کہ جب امام آمین کہے تم بھی کہو۔ یہ تینوں احادیث تو حضرت امام ابو حنیفہ کی دلیل ہیں۔ کیونکہ ان سے یہ بات پائی جاتی ہے کہ امام آہستہ آمین کہتا ہے۔ ورنہ اس کہنے کی کیا ضرورت ہے کہ جب امام ولا الضالین کہے تب آمین کہو۔ خدا جانے مخالف نے آنکھیں بند کرکے یہ احادیث کیوں نقل کیں؟ مگر اتنی لیاقت کہاں کہ مفید مدعا اور مفید غیر مدّعا کو سمجھیں۔

اقول: وہ تین حدیثیں جن کو آپ نے نمبر ۶ و ۷ و ۸ میں قرار دیا ہے وہ یہ ہیں۔

حدیث اوّل: عن ابی ھریرۃ ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال اذا قال الامام غیر المغضوب علیھم ولا الضالین فقولوا آمین فانہ من وافق قولہ قول الملئکۃ غفر لہ ما تقدم من ذنبہ رواہ البخاری

وحدیث دوم: عن ابی ھریرۃ ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال اذا قال احدکم آمین وقال الملئکۃ فی السماء آمین فوافقت احداھما الاخری غفر لہ ما تقدم من ذنبہ متفق علیہ

وحدیث سوم: عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم اذا قال الامام غیر المغضوب علیھم ولا الضالین فقولوا آمین فان الملئکۃ تقول آمین وان الامام یقول آمین فمن وافق تامینہ تامین الملئکۃ غفر لہ ما تقدم من ذنبہ رواہ النسائی۔

پس یہ کہنا آپ کا کہ یہ تینوں احادیث تو امام ابوحنیفہ کی دلیل ہیں کیونکہ ان سے یہ بات پائی جاتی ہے کہ امام آہستہ آمین کہے، غلط صریح ہے۔ کیونکہ خاص امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا مذہب اس باب میں یہ ہے کہ امام اصلاً آمین نہ کہے نہ پکار کے اور نہ چپکے، جیسا کہ فرمایا امام محمدؒ نے موطا میں: قال محمد وبھذا ناخذ ینبغی اذا فرغ الامام من ام الکتاب ان یؤمن الامام ویؤمن من خلفہ، ولا یجھرون بذلک۔ فاما ابوحنیفہ فقال یؤمن من خلف الامام ولا یؤمن الامام۔

پس اس عبارت سے موطا کے صاف ظاہر ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک امام مطلقاً آمین نہ کہے، اور یہی مذہب ہے امام مالکؒ کا، جیسا کہ فتح الباری میں ہے: وخالف مالک فی احدی الروایتین عنہ وھی روایۃ ابن القاسم فقال لا یؤمن الامام فی الجھریۃ وفی روایۃ عنہ لا یؤمن مطلقا انتھی

اور نیل الاوطار میں ہے: وقد ذھب مالک الی ان الامام لا یؤمن فی الجھریۃ وفی روایۃ عنہ مطلقا وکذا روی عن ابی حنیفۃ والکوفیین۔ انتھی

اور دلیل ان دونوں اماموں کی یہی حدیث اوّل ابی ہریرہ کی ہے یعنی "اذا قال الامام ولا الضالین فقولوا آمین" یعنی جب امام ولا الضالین کہے تب تم لوگ آمین کہو اس سے یہ دونوں امام استنباط کرتے ہیں کہ امام آمین نہ کہے، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے امام کے صرف ولا الضالین کہنے کو ارشاد فرمایا اور یہ نہیں فرمایا کہ جب امام ولا الضالین کہہ کر آمین کہے تب تم لوگ آمین کہو۔ معترض ایسا بے استعداد بے لیاقت وقاصر النظر ہے کہ اس مغز سخن کو نہ پہنچا اور اس پر یہ بات آشکارا نہ ہوئی۔ خیر فلیبک علی نفسہ۔

لیکن امر محقق وصحیح یہ ہے کہ امام بھی آمین کہے اور ماموم بھی، کیونکہ خود ابوہریرہ سے مرفوعاً مروی ہے۔ اذا امن الامام فامنوا، اور ایک روایت میں یوں ہے۔ اذا امن القاری فامنوا، بلکہ تیسری حدیث بروایت نسائی جس میں (اذا قال الامام غیر المغضوب علیھم ولا الضالین فقولوا آمین) ہے اس میں یہ جملہ بھی موجود ہے

یعنی (واذا قال الامام یقول آمین) پس یہ سب روایات منادی ہیں اس امر پر کہ امام بھی آمین کہے۔ اور وہ حدیث یعنی حدیث اول ابی ہریرہؓ اسی معنی پر حمل کی جاوے گی، تاکہ مطابقت درمیان سب روایتوں کے ہو جاوے، اور بیان اس امر کا کہ ان احادیث سے جہر ثابت ہوتا ہے یا اسرار قریب آتا ہے فانتظر

قولہ: حدیث نمبر ۹۔ اور نمبر ۱۰ بھی بالکل مفید مدعا نہیں کس لئے کہ نمبر ۹ میں یہ ہے کہ جب قاری آمین کہے تم بھی کہو، اور نمبر ۱۰ میں یہ ہے کہ جب امام آمین کہے تب تم بھی کہو، نہ یہاں سے پکار کر کہنا ثابت ہوتا ہے نہ آہستہ۔

اقول: وہ دو حدیث یہ ہیں۔

حدیث اوّل: عن ابی ھریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا امن القاریٔ فامنوا فان الملائکۃ تومن فمن وافق تامینہ تامین الملئکۃ غفرلہ ما تقدم من ذنبہ رواہ النسائی۔

حدیث دوم: عن ابی ھریرۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا امن الامام فامنوا فانہ من وافق تامینہ تامین الملئکۃ غفرلہ ما تقدم من ذنبہ قال ابن شھاب وکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول آمین رواہ مالک والبخاری ومسلم وابوداؤد والترمذی والنسائی۔

معنی حدیث اوّل کے یہ ہیں کہ جب قاری آمین کہے تو تم بھی آمین کہو اور دوسری حدیث کے یہ معنی کہ جب امام آمین کہے تو تم بھی آمین کہو۔ پس ابو ہریرہ کی ان دونوں حدیث اور وہ تینوں حدیث ماسبق سے حکم آمین کہنے کا امام اور ماموم کے نکلا، مگر کیفیت آمین کہنے کی مجہول رہی، کہ پکار کر کہنا چاہیئے یا آہستہ، پس کیفیت اس کی خود ابو ہریرہ کی دوسری حدیث اور دیگر صحابہ مثل وائل بن حجر و علی بن ابی طالب و بلال و عائشہ و ابن عباس رضی اللہ عنہم کی حدیثوں سے جو جہر پر دال ہیں معلوم ہوئی کیونکہ الاحادیث یفسر بعضھا بعضاً۔ اور یہی احادیث ماسبق ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی یعنی حدیث (فقولوا آمین) و حدیث (اذا امن القاریٔ فامنوا) و حدیث (اذا امن الامام فامنوا

و حدیث (اذا قال احدکم آمین) مطلق ہیں، اور یہ احادیث جن میں جہر کا ذکر ہے وہ مقید ہیں، اور مطلق کو مقید پر حمل کرنا چاہیئے۔ پس بنا بر اس قاعدہ کے ان احادیث کو جو مطلق عن التقیید ہیں جہر پر حمل کر کے ان پر بھی حکم جہر کا دیا گیا۔

اور یہ مطلق اسرار پر حمل نہیں کیا گیا اس سبب سے کہ اسرار میں کوئی حدیث صحت کو نہیں پہنچی۔ بخلاف احادیث جہر کے کہ متعدد طرق سے مروی ہیں، اور صحت کو پہنچی ہیں، اگرچہ بعض طرق میں اس کے ضعف ہے۔ وباللہ التوفیق

شکر ہے حق سبحانہ تعالیٰ کا کہ اس نے یہ رسالہ اوائل ربیع الاول ۱۳۰۳ھ میں انجام کو پہنچایا، اب اس کی بارگاہ میں یہ التجا ہے کہ اس کو قبول فرمائے، اور ہم کو اور سارے بھائی مسلمانوں کو استقامت دین پر نصیب کرے۔ اور شرک وکفر و محرمات و بدعات سے محفوظ رکھے، اور آپس میں اتفاق واتحاد عطا کرے، اور یہ اختلاف وتحاسد وتباغض وتدابر کو ہم بھائیوں مسلمانوں سے دور کرے اور خالص سنی محمدی متبع سنت بنا دے آمین یا رب العالمین۔ فقط

قطعہ تاریخ طبع رسالہ الکلام المبین فی الجہر بالتامین والرد علی القول المتین

از مولوی محمد ضمیر الحق صاحب آروی

رقم زد چو ایں نامہ را شمس حق — فطین و لبیب و ذکی و ادیب
شد از زیور طبع آراستہ — بتصحیح و تنقیح و حُسنِ عجیب
ندا داد ہاتف بگو ای ضمیر — پی سال طبعش عجیب و غریب

۱۳۰۳ھ

ایضاً اردو

چھپ گیا جب یہ نسخۂ زیبا — غم سے دل منکروں کا چور رہا
لکھے تاریخ طبع یوں تے ضمیر — حق و باطل کا اب ظہور رہا

۱۳۰۳ھ

اطلاع

واضح ہو کہ میں نے حق تالیف اس کتاب کا مولوی تلطف حسین صاحب کو ہبہ کر دیا ہے۔ لہذا یہ کتاب بموجب قانون بھی رجسٹری گورنمنٹ داخل کر کے ارباب مطابع وغیرہ کی خدمت میں التماس ہے کہ کوئی صاحب، بلا اجازت مولوی صاحب موصوف قصدِ طبع نہ فرمائیں۔

(۴۳) عقود الجمان فی جواز تعلیم الکتابۃ للنسوان[1]

(تعلیم نسواں کا شرعی حکم)

نحمد اللہ العلی الغفار، والصلوٰۃ والسلام علی رسولہ سید الابرار۔ وعلی آلہ الاطہار، واصحابہ الاخیار۔

یہ رسالہ عورتوں کو لکھنا پڑھنا سکھانے کے موضوع پر ہے۔ اس کی تالیف بعض احباب کے اشارے پر کی ہے اے خدا! میری یہ کوشش قبول فرما۔ یقیناً تیری ذات سننے اور جاننے والی ہے۔

سوال

علمائے دین خواتین کو لکھنا پڑھنا سکھانے کے سلسلے میں کیا فرماتے ہیں؟ آیا جائز ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں راجح اور فیصلہ کن رائے کیا ہے؟

جواب

سبحانک لا علم لنا الا ما علمتنا انک انت العلیم الحکیم خواتین کو لکھنا پڑھنا سکھانے کے سلسلے میں جواز اور عدم جواز دونوں طرح کی احادیث موجود ہیں۔ لیکن عدم جواز کی احادیث ضعیف اور موضوع ہیں۔ انھیں بطور دلیل پیش کرنا درست نہیں کیونکہ شرعی احکام اس طرح کی ضعیف اور موضوع احادیث سے ثابت نہیں ہوتے۔

خواتین کو لکھنا پڑھنا سکھانا شریعت کی نگاہ میں جائز اور درست ہے۔ اس سلسلے میں جواز اور عدم جواز دونوں طرح کی احادیث قارئین کی خدمت میں پیش کی جاتی ہیں تاکہ حقیقت

---

[1] یہ رسالہ مولانا نے فارسی میں لکھا تھا، جو "سبل السلام" (مطبوعہ دہلی ۱۳۱۱ھ) کے اخیر میں شامل ہے۔ اردو ترجمہ جناب ممتاز احمد سلفی نے کیا ہے۔ اس کا عربی ترجمہ بھی دمشق سے ۱۹۶۱ء میں شائع ہو چکا ہے۔

کھل کر سامنے آجائے۔

تعلیمِ نسواں کے عدمِ جواز کے دلائل کا تنقیدی جائزہ

عدم جواز کی احادیث امام ابن حبان نے اپنی کتاب "الضعفاء" امام حاکم نے اپنی کتاب "المستدرک" اور امام بیہقی نے اپنی کتاب "شعب الایمان" میں روایت کی ہیں۔ ابن حبان کے الفاظ ہیں۔

عن عائشة رضی اللہ عنها قالت: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولا تسکنوهن الغرف، ولا تعلموهن الکتابة، وعلموهن المغزل و سورة النور"

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے مروی ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ عورتوں کو محلوں میں مت رکھو لکھنا مت سکھاؤ۔ سوت کاتنے اور سورہ نور کی تعلیم دو۔

اس حدیث کے رواۃ پر محدثین نے بہت کچھ کلام کیا ہے۔ اس کے ایک راوی محمد بن ابراہیم شامی کو امام ذہبی نے اپنی کتاب "میزان" میں منکر حدیث، واضع حدیث، اور امام دارقطنی نے کذاب لکھا ہے۔ علامہ ابن عدی نے ان کی عام حدیثوں کو غیر محفوظ قرار دیا ہے۔ امام ابن جوزی نے اپنی کتاب "علل متناهیہ" میں لکھا ہے کہ وہ حدیث وضع کرتے تھے۔ اس لئے ان کی یہ حدیث صحیح نہیں۔ ابن حبان نے صرف بطور اعتبار (زیادتی اسناد) ان سے حدیث روایت کرنا جائز قرار دیا ہے۔ حافظ ابن حجر نے اپنی کتاب "تقریب" میں انھیں منکر حدیث لکھا ہے۔

علامہ خزرجی نے اپنی کتاب "خلاصہ" میں لکھا ہے کہ محمد بن ابراہیم شامی کو ابو نعیم اور دارقطنی نے کذاب لکھا ہے۔ ابو حاتم اور امام نسائی نے ثقہ قرار دیا ہے۔ اور ابن عدی نے تحریر کیا ہے کہ اس کی عام حدیثیں محفوظ نہیں۔

علامہ خزرجی کا ابو حاتم اور امام نسائی سے اس کی توثیق نقل کرنا درست نہیں کیونکہ ان دونوں سے اسماء الرجال کے دوسرے مؤلفین توثیق نقل نہیں کرتے۔ بلکہ حافظ ابن حجر اپنی

کتاب "تہذیب"، حافظ ذہبی اپنی کتاب "کاشف" و "میزان" میں صرف جرح کے کلمات نقل کرتے ہیں۔ اس لئے یہ علامہ خزرجی کا وہم ہے۔ ان سے اس قسم کے وہم کا صدور متعدد مقامات پہ مذکورہ کتاب میں ہوا ہے۔

بالفرض اگر ابوحاتم اور امام نسائی کا محمد بن ابراہیم شامی کو ثقہ قرار دینا ثابت بھی ہو جائے تو ان کی توثیق امام دارقطنی، ابن حبان، ابن عدی اور ابو نعیم جیسے جلیل القدر علمائے جرح کے مقابلے میں قابل تسلیم نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ محدثین کے نزدیک مفصّل جرح تعدیل پر مقدّم ہوتی ہے جیسا کہ حافظ ابن صلاح نے اپنی کتاب "مقدمہ" میں لکھا ہے "اگر ایک شخص کے بارے میں جرح و تعدیل دونوں موجود ہوں تو جرح تعدیل پر مقدم ہوتی ہے۔ کیوں کہ مُعَدِّل (توثیق کرنے والا محدث) راوی کے ظاہری حالات کی خبر دیتا ہے۔ جب کہ جارح (راوی کو مجروح بتانے والا محدث) راوی کے ان پوشیدہ حالات کی نشاندہی بھی کر دیتا ہے جس کی خبر مُعَدِّل کو نہیں ہوتی۔ اگر مُعَدِّلین کی تعداد جارحین سے زیادہ ہو جب بھی جمہور کے نزدیک جرح کا قبول کرنا زیادہ بہتر ہے۔ اگرچہ بعض ائمہ فن نے ایسی صورت میں تعدیل کو افضل قرار دیا ہے۔

حافظ ابن صلاح مزید تحریر فرماتے ہیں کہ جس شخص کے بارے میں محدثین نے متروک الحدیث، کذاب، ذاہب الحدیث کے الفاظ استعمال کئے ہیں اس کی حدیث ناقابلِ اعتبار ہوگی اور احاطۂ تحریر میں نہیں لائی جائے گی۔

امام سخاوی نے اپنی کتاب "فتح المغیث" میں لکھا ہے کہ ایک راوی کے سلسلے میں جرح و تعدیل کے کلمات موجود ہوں تو جرح تعدیل پر علی الاطلاق مقدم ہوگی، اگرچہ دونوں کی تعداد برابر ہو۔ یہی محدثین کا مذہب ہے۔ ابن صلاح، آمدی اور دوسرے اصولیین نے بھی اس کی تصحیح کی ہے۔ بلکہ خطیب بغدادی نے تعداد کی برابری کی صورت میں اہلِ علم کا اس پر اتفاق نقل کیا ہے۔ حافظ ابن صلاح کے سابقہ کلام سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ اور ابن عساکر نے بھی اسی کی طرف اشارہ کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں اہلِ علم کا اتفاق ہے کہ جارح کا قول مُعَدِّل کے قول پر مقدم سمجھا جائے گا۔ لیکن یہاں مناسب ہوگا کہ اس حکم کو جرحِ مفصّل کے ساتھ خاص مانا جائے۔

ملّا اکرم سندی نے اپنی کتاب "شرح الشرح النخبۃ" میں لکھا ہے کہ ایک جماعت نے

مطلقاً جرح کو تعدیل پر مقدم رکھا ہے۔ اس لئے کہ جارح کا علم مُعدّل کے علم سے وسیع ہوتا ہے۔ مُعدِّل صرف راوی کے ظاہری حالات کی خبر دیتا ہے۔ جبکہ جارح راوی کے مخفی حالات کی بھی نشان دہی کرتا ہے۔ علامہ بقاعی نے "شرح الفیتہ" کے حاشیہ پر تحریر کیا ہے کہ جارح نے اگر جرح کے اسباب کی تعیین کردی تو مُعدّل کی تعدیل خود بخود باطل ہو گئی۔

امام حاکم نے دوسری سند سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی مذکورہ حدیث روایت کی ہے اور اس کی سند کی تصحیح فرمائی ہے۔ امام بیہقی نے بھی امام حاکم سے اپنی کتاب "شعب الایمان" میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی مذکورہ حدیث روایت کی ہے۔ اس کی سند میں عبدالوہاب بن ضحاک ہیں۔ جن پر محدثین نے کلام کیا ہے۔ حافظ ذہبی نے اپنی کتاب "میزان" میں تحریر کیا ہے کہ ابو حاتم نے عبدالوہاب بن ضحاک کو کذّاب، امام نسائی، دارقطنی اور دوسرے ائمہ حدیث نے متروک الحدیث نیز دارقطنی نے منکر حدیث کہا ہے۔

امام سیوطی نے اپنی کتاب "اللآلی المصنوعۃ" میں ابن حجر کی کتاب "أطراف" کے حوالہ سے امام حاکم کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "اس کی سند صحیح ہے لیکن عبداللہ بن ضحاک متروک الحدیث ہے۔ امام بخاری نے اسے عجیب وغریب حدیث بیان کرنے والا لکھا ہے۔ اور ابن حبان نے حدیث وضع کرنے والا بتایا ہے۔

امام بیہقی نے دوسری سند سے بھی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی مذکورہ حدیث روایت کی ہے اور اس کی سند کو منکر قرار دیا ہے۔ اس کی سند میں بھی محمد بن ابراہیم شامی آتے ہیں جن پر کلام گذر چکا ہے۔ ابن حبان نے اپنی کتاب "ضعفاء" میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے۔

عن ابن عباس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تعلموا نساءکم الکتابۃ ولا تسکنوھن العلالی خیر لھو المرأۃ المغزل وخیر لھو الرجل السباحۃ"

اپنی عورتوں کو خط وکتابت کی تعلیم مت دو۔ ان کو بالا خانوں میں مت رکھو۔ عورت کے لئے بہترین تفریح سوت کاتنا اور مرد کے لئے بہترین تفریح سیر وسیاحت ہے۔

اس کی سند میں جعفر بن نصر آتے ہیں۔ اس پر محدثین نے کلام کیا ہے۔ امام ذہبی نے اپنی کتاب "میزان" میں اسے مُتّہم بالکذب لکھا ہے۔ اور اس کی مزید دو حدیثیں نقل کر کے انھیں موضوع قرار دیا ہے۔ صاحب "کامل" نے لکھا ہے کہ وہ ثقہ راویوں سے باطل حدیثیں بیان کرتے ہیں۔ ابن جوزی نے بھی "علل متناھیہ" اور صاحب "کشف الاحوال" نے اپنی کتاب میں صاحب "کامل" کے مذکورہ قول کی تائید کی ہے۔

مذکورہ بالا تفاصیل سے ظاہر ہوا کہ عدم جواز کی مذکورہ تمام احادیث ضعیف اور معلول ہیں۔ ایک بھی قابل استدلال نہیں۔

تعلیم نسواں کے جواز کے دلائل

اس سلسلہ کی احادیث ابو داؤد، احمد بن حنبل، نسائی اور طبرانی نے روایت کی ہیں

سنن ابی داؤد میں ہے۔

عن الشفاء بنت عبد اللہ قالت: دخل علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال لی: "ألا تعلمین ھذہ رقیۃ النملۃ کما علمتیھا الکتابۃ"

شفاء بنت عبد اللہ سے مروی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے اور ارشاد فرمایا "مرض نملہ کے جھاڑ پھوک کی تعلیم حضرت حفصہ کو تم کیوں نہیں دیتی جیسا کہ تم نے اس کو خط و کتابت کی تعلیم دی ہے۔

نملہ ایک قسم کا پھوڑا ہے جو پہلوؤں میں نمایاں ہوتا ہے۔ انتہائی تکلیف دہ ہوتا ہے اس کا مریض ایسا محسوس کرتا ہے کہ اس پر چیونٹیاں رینگ رہی ہیں اور کاٹ رہی ہیں۔ اس کے دوسرے معانی بھی بیان کیے گئے ہیں۔ لیکن یہی معنی صحیح اور درست ہے۔

اس حدیث کی سند میں ابراہیم بن مہدی آتے ہیں، جن پر محدثین نے کلام کیا ہے "خلاصہ" میں مرقوم ہے کہ ان کو ابو حاتم نے ثقہ قرار دیا ہے۔ امام ذہبی نے اپنی کتاب "میزان" میں تحریر کیا ہے کہ امام احمد اور ابو حاتم نے ان سے روایت کیا ہے، اور ابو حاتم نے انھیں ثقہ قرار دیا ہے۔ عقیلی نے منکر حدیثیں بیان کرنے والا کہہ کر یہ قول یحییٰ بن معین کی طرف منسوب کیا ہے۔

عقیلی اور یحییٰ بن معین کی جرح سے ابراہیم بن مھدی کی ذات مجروح نہیں ہوتی کیونکہ ابوحاتم اور ابوعاصم نے ان کی توثیق کی ہے۔ مزید برآں یہ کہ منکر حدیثیں بیان کرنے اور منکر الحدیث ہونے کے درمیان فرق ہے۔ جس کی تفصیل ذیل میں درج ہے۔

امام سخاوی نے اپنی کتاب "فتح المغیث" میں اپنے استاد کا قول نقل کیا ہے کہ محدثین کے نزدیک متروک، ساقط، فاحش الغلط، منکر حدیث کے الفاظ "لیس بقوی" اور "فیہ مقال" کے الفاظ سے زیادہ سخت ہیں۔

حافظ عراقی نے "احیاء العلوم" کی تخریج میں تحریر کیا ہے کہ عموماً لفظ "منکر" کا اطلاق اس راوی پر ہوتا ہے جس نے صرف ایک دو حدیث کی روایت کی ہو۔ امام ذہبی نے محدثین کے مسلک کی وضاحت کرتے ہوئے تحریر کیا ہے کہ کسی راوی کے بارے میں لفظ "منکر" کا اطلاق اس کی تمام تر مرویات کو منکر نہیں بناتی بلکہ اس کی مرویات کا بعض حصہ اس کی زد میں آتا ہے۔

امام حاکم نے سلیمان بن بنت شرجبیل کے بارے میں دارقطنی سے دریافت کیا تو انہوں نے اسے ثقہ قرار دیا۔ پھر امام حاکم نے عرض کیا کہ ان کے پاس تو منکر احادیث موجود ہیں، تو انہوں نے جواب دیا کہ ان منکر احادیث کی روایت انھوں نے ضعیف راویوں سے کی ہے، اگرچہ وہ بذات خود ثقہ ہیں۔

علامہ ابن دقیق العید نے اپنی کتاب "شرح الالمام" میں تحریر کیا ہے کہ محدثین جب کسی راوی کے بارے میں یہ کہیں کہ اس کے پاس "مناکیر" (منکر حدیثیں) ہیں۔ صرف اس بنا پر اس راوی سے ترک روایت کرنا مناسب نہیں۔ لیکن جب اس کے پاس مناکیر کی کثرت ہو جائے حتیٰ کہ اس کے بارے میں لفظ "منکر حدیث" استعمال کیا جائے تو اس سے ترک روایت کرنا درست ہے۔

صرف لفظ منکر کے اطلاق سے کسی راوی سے ترک روایت کرنا کیسے مناسب ہو گا جبکہ امام احمد نے محمد بن ابراہیم تیمی کے بارے میں منکر احادیث بیان کرنے والا کہا ہے۔ اور امام بخاری و مسلم نے ان سے حدیث روایت کرنے پر اتفاق کیا ہے۔ نیز حدیث "إنما الاعمال بالنیات" کی سند کا دارو مدار محمد بن ابراہیم تیمی پر ہے۔

اسی طرح امام احمد نے زید بن ابی انیسہ کی بعض مرویات کو منکر قرار دیا ہے حالانکہ امام بخاری و مسلم نے ان کی مرویات کو بطور حجت پیش کیا ہے۔

ان تمام باتوں سے قطع نظریہ کہ اس حدیث کی اس روایت میں ابراہیم بن مہدی کی متابعت اور تائید ابراہیم بن یعقوب جیسے ثقہ راوی نے کی ہے جن کی روایت امام نسائی کی کتاب "السنن الکبری" میں موجود ہے۔ اس کا ذکر آئندہ آئے گا۔

اس حدیث کی سند میں دوسرے راوی علی بن مسہر القرشی ہیں۔ انھیں یحیی بن معین نے ثقہ بتایا ہے "خلاصہ" اور "اسماء الرجال" کی دوسری کتابوں میں بھی ان کی توثیق موجود ہے۔

اس کی سند میں تیسرے راوی عبدالعزیز بن عمر بن عبدالعزیز بھی ثقہ ہیں۔ بخاری، مسلم، ابوداؤد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ جیسے ائمہ حدیث نے ان سے روایت کی ہے یحیی بن معین اور ابوداؤد نے ان کی توثیق کی ہے "میزان" میں مرقوم ہے کہ محدثین کی ایک جماعت نے انھیں ثقہ قرار دیا ہے۔ صرف ابومسہر نے ان کی تضعیف کی ہے۔

حافظ ابن حجر نے "مقدمہ فتح الباری" میں تحریر کیا ہے کہ یحیی بن معین، ابوداؤد، نسائی، اور ابوزرعہ وغیرہ نے انھیں ثقہ بتایا ہے۔ مزید لکھا ہے کہ محدثین کے درمیان ان کی ثقاہت میں کوئی اختلاف نہیں۔ خطابی نے امام احمد کے حوالہ سے تحریر کیا ہے کہ وہ حفاظ میں سے نہیں ہیں یعنی ان کے محفوظات کا دائرہ وسیع نہیں۔ مگر یحیی بن معین نے انھیں "ثبت" (حافظ) کہا ہے۔ ابوحاتم نے ان سے کتابت احادیث کی اجازت دی ہے لیکن ابومسہر نے ان کی تضعیف کی ہے اور یعقوب بن سفیان نے ابونعیم سے ان کی توثیق نقل کی ہے۔ اس تشریح سے معلوم ہوا کہ جمہور محدثین کے نزدیک وہ ثقہ ہیں۔ بلکہ بعض محدثین کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے بارے میں سرے سے کوئی اختلاف نہیں لہٰذا ابومسہر کا انھیں بغیر کسی دلیل کے ضعیف قرار دینا محدثین کرام کے نزدیک قابل توجہ نہیں۔

اس حدیث کی سند میں چوتھے راوی صالح بن کیسانی مدنی کو بھی یحیی بن معین، امام احمد اور دوسرے محدثین نے ثقہ کہا ہے۔ امام سیوطی کی کتاب "اسعاف المبطا" اور "اسماء الرجال" کی

دوسری کتابوں میں بھی ان کی توثیق موجود ہے۔

پانچویں راوی ابو بکر سلیمان بن ابی حثمہ المدنی بھی ثقہ اور علم الانساب کے ماہر ہیں جیسا کہ "تقریب" میں مرقوم ہے۔ اور "خلاصہ" میں ہے کہ امام زہری نے انھیں علمائے قریش میں شمار کیا ہے۔

شفاء بنت عبداللہ جن سے یہ حدیث مروی ہے جلیل القدر صحابیہ ہیں۔ ان کا شمار اولین مہاجرات میں ہوتا ہے۔ حافظ مزّی نے اپنی کتاب "تحفۃ الاشراف" میں ان کا شجرۂ نسب بیان کیا ہے۔ جس کا سلسلہ عبدشمس سے جا ملتا ہے۔ یہ سلیمان بن ابی حثمہ کی ماں ہیں۔ احمد بن صالح نے تحریر کیا ہے کہ ان کا نام لیلیٰ ہے، شفاء لقب ہے جو اصل نام پر غالب آگیا۔

حافظ ابن حجر نے اپنی کتاب "اصابہ" میں تحریر کیا ہے کہ شفاء بنت عبداللہ نے ہجرت سے پہلے اسلام قبول کیا۔ شروع ہی میں ہجرت کی۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے بیعت ہوئیں۔ بڑی عاقلہ اور فاضلہ تھیں۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ان کے گھر تشریف لے جاکر قیلولہ فرماتے تھے۔ اس لئے انہوں نے آپؐ کے لئے تہمد اور ایک بستر کا انتظام کر دیا تھا۔ جس پر آپ آرام فرماتے تھے۔ یہ بستر اور لنگی ان کی اولاد کے پاس مروان بن حکم کے زمانہ تک موجود رہی۔ پھر انھیں مروان نے لے لیا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ میں نگینہ سازوں کے علاقے کے اندر ان کے لئے ایک گھر خاص کر دیا تھا جس میں اپنے بیٹے سلیمان کے ساتھ رہتی تھیں۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان کے مشورے کی قدر کرتے اور ان کا بڑا خیال رکھتے تھے۔ بسا اوقات بازار کی نگرانی کی ذمہ داری سے بھی سرفراز فرماتے تھے۔

امام احمد نے اپنی کتاب "مسند" اور حافظ منذری نے اپنی کتاب "مختصر سنن ابی داؤد" میں شفا کی حدیث روایت کی ہے۔ امام ابو داؤد نے روایت کرکے سکوت فرمایا ہے۔ امام شوکانی نے اپنی کتاب "نیل الاوطار" میں لکھا ہے کہ امام ابو داؤد اور منذری نے اس حدیث کو روایت کرکے سکوت فرمایا ہے اور اس حدیث کے تمام راوی درست اور ابراہیم بن مہدی ثقہ ہیں۔

علامہ دمیری نے اپنی کتاب "حیاۃ الحیوان" میں لکھا ہے کہ امام ابو داؤد اور حاکم نے اس حدیث کو روایت کرکے صحیح قرار دیا ہے۔

حافظ ابن حجر نے اپنی کتاب "اصابہ" میں تحریر کیا ہے کہ ابو نعیم نے امام طبرانی سے شفار کی حدیث روایت کی ہے۔ امام نسائیؒ نے بھی اپنی کتاب "سنن کبریٰ" میں ایک دوسری سند سے یہ حدیث نقل کی ہے۔ حافظ مزّی نے اپنی کتاب "تحفۃ الاشراف" اور امام شوکانی نے اپنی کتاب "نیل الاوطار" میں یہ حدیث درج کرتے ہوئے نسائی کا حوالہ دیا ہے۔

اس حدیث کی سند میں ایک راوی ابراہیم بن یعقوب مشہور حافظ حدیث جوزجانی ہیں امام نسائیؒ نے انھیں ثقہ بتایا ہے۔ دارقطنی نے کہا ہے کہ "وہ حفاظ مصنّفین میں سے ہیں، اور کہا جاتا ہے کہ وہ ناصبی تھے۔ جب ان کا قیام دمشق میں تھا تو امام احمد ان سے مراسلت کرتے تھے، اور ان کی بہت عزت کرتے تھے" "خلاصہ" وغیرہ میں ان کے حالات موجود ہیں۔ ان کی طرف ناصبیت کے انتساب سے ان کا مرتبہ نہیں گھٹتا، اور ان کی اس حدیث پر اس کی وجہ سے کوئی آنچ نہیں آتی۔ کیوں کہ اس سے ناصبیوں کے مسلک کی تائید مقصود نہیں۔ اس مسئلے کی تفصیل اصل حدیث کی کتابوں میں موجود ہے جن کی طرف رجوع کیا جا سکتا ہے۔

اس حدیث کے دوسرے راوی علی بن المدینی کو حافظ ابن حجرؒ نے اپنی کتاب "تقریب" میں ثقہ، ثبت، امام اور حدیث و علل حدیث کی معرفت میں تمام معاصرین سے ممتاز بتایا ہے۔ امام بخاری فرماتے ہیں کہ "میں نے اپنے آپ کو علی بن المدینی کے علاوہ کسی کے سامنے کمتر محسوس نہیں کیا" ان کے استاد ابن عیینہ نے عرض کیا "جتنا وہ میرے علم سے مستفید ہوتے ہیں اس سے زیادہ میں ان کے علم سے مستفید ہوتا ہوں" اور امام نسائیؒ نے فرمایا "گویا کہ اللہ تعالیٰ نے انھیں علم حدیث کی خدمت ہی کے لئے پیدا کیا ہے"

اس حدیث کی سند میں تیسرے راوی محمد بن بشر العبدی حافظ حدیث اور عالم دین ہیں یحییٰ بن معین نے انھیں ثقہ کہا ہے "خلاصہ" اور "اسماء الرجال" کی دوسری کتابوں میں ایسا ہی مرقوم ہے۔

مذکورہ بالا بیان سے واضح ہوتا ہے کہ حدیث شفار کی صحت میں کوئی شبہ نہیں۔ لیکن ایک متعصب اور شکی مزاج آدمی سے کوئی بعید نہیں کہ اس صحیح حدیث کو رد کرتے ہوئے موضوع و باطل حدیث سے استدلال کرے۔ منکرین حق کا ہمیشہ سے یہی شیوہ رہا ہے۔ انا للہ

وانا الیہ راجعون

سابقہ بیان احادیث کی تحقیق وتنقید پر مشتمل تھا۔ اب ذیل میں علماء کرام کے اقوال کا جائزہ لیا جاتا ہے تاکہ مسئلہ کی مزید وضاحت ہو سکے۔

امام خطابی نے فرمایا۔ شفاء کی حدیث عورتوں کو لکھنا پڑھنا سکھانے کے بلا کراہت جواز پر دلالت کرتی ہے۔

ابن قیم نے اپنی کتاب "زاد المعاد" میں تحریر کیا ہے کہ یہ حدیث عورتوں کو لکھنا پڑھنا سکھانے کے جواز کی دلیل ہے۔

مجد الدین عبد السلام ابن تیمیہ نے تحریر کیا ہے کہ یہ حدیث عورتوں کو لکھنا پڑھنا سکھانے پر ایک واضح دلیل ہے اور اس کی تائید حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ایک اثر سے ہوتی ہے جسے امام بخاری نے اپنی کتاب "الادب المفرد" میں نقل کیا ہے۔

عن عائشة بنت طلحة رضی الله عنها قالت: قلت لعائشة۔ وانا فی حجرها وكان الناس یاتونها من كل مصر۔ فكان الشیوخ ینتابونی۔ لمكانی منها، وكان الشباب یتأخونی فیهدون الی، ویكتبون الی من الامصار، فأقول لعائشة: یا خالة ابهذا كتاب فلان وهدیته، فتقول لی عائشة ای بنیة فأجیبیه وأثیبیه فان لم یكن عندك ثواب اعطیتك، فقالت: فتعطینی

عائشہ بنت طلحہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ میں حضرت عائشہ کی زیر کفالت تھی۔ لوگ مختلف ممالک سے ان کے پاس آیا کرتے۔ عمر رسیدہ مجھے اپنا نمائندہ بناتے نوجوان مجھے اپنی بہن کہا کرتے اور ہدیہ پیش کرتے نیز میرے پاس ہر ملک سے خط لکھتے۔ میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے کہتی: خالہ جان! یہ خط اور ہدیہ فلاں نے بھیجا ہے تو آپ رضی اللہ عنہا مجھ سے فرماتیں، انھیں جواب لکھو اور ساتھ ہی ہدیہ کے بدلے میں بھی کچھ روانہ کرو۔ اگر تمہارے پاس نہ ہو تو میں دے دوں گی۔ چنانچہ وہ کچھ دے دیا کرتی تھیں۔

جو شخص بھی تاریخ کی ورق گردانی کرے گا اسے معلوم ہو گا کہ عورتیں ہمیشہ لکھنا پڑھنا سیکھتی رہی ہیں اور کبھی علماء نے اس پر اعتراض نہیں کیا۔ ان میں سے بہت سی عورتیں خطاطی اور کتابت کے ساتھ ساتھ علم وعمل کی بیش بہا دولت سے بھی مالا مال تھیں۔ چنانچہ ابن خلکان اپنی کتاب "وفیات الاعیان" میں شھدة بنت ابی نصر کی سوانح عمری میں لکھتے ہیں: وہ بغداد کی ایک کاتبہ اور عالمہ خاتون تھیں۔ نہایت عمدہ خط لکھتی تھیں۔ ان کی آواز بہت بلند تھی۔ اکابر واصاغر نے ان سے حدیث کی سماعت حاصل کی۔ ان کی شہرت اکناف عالم میں دور دور تک ہوئی۔ ان کی وفات ۹۰ سال کی عمر میں ۱۳ محرم ۵۷۴ھ بروز اتوار عصر کے بعد ہوئی اور بغداد کے باب "ابزر" میں مدفون ہوئیں۔

علامہ مقّری نے اپنی کتاب "نفح الطیب" میں ابن حیان کی کتاب "مقتبس" کے حوالے سے لکھا ہے کہ عائشہ بنت احمد سہرا اندلس کی ایک ذہین وفطین عورت تھیں۔ علم ودانش فہم وادراک، شعر وادب، اور فصاحت وبلاغت میں اپنی ہم عصر عورتوں کی امام تھیں۔ بادشاہوں کی مدح سرائی کرکے اپنی ضروریات کی تکمیل کیا کرتی تھیں۔ نہایت عمدہ خط میں مصاحف لکھتی تھیں۔ ۴۰۰ھ میں کنوارے پن کی حالت میں وفات پائی۔

"المغرب" میں مرقوم ہے کہ وہ نادرۂ روزگار اور یگانۂ زمانہ تھیں۔ ابوعبداللہ الطیب کی بھتیجی تھیں۔ اگر کہا جائے کہ شعر گوئی میں اپنے چچا سے آگے تھیں تو غلط نہ ہو گا۔

گزشتہ احادیث میں اس کا ذکر آچکا ہے کہ شفاء بنت عبداللہ نے ام المومنین حفصہ کو لکھنا پڑھنا سکھایا تھا۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود انھیں اس کی ہدایت کی تھی اور اس سے مطمئن تھے۔ یہ حدیث عورتوں کو لکھنا پڑھنا سکھانے کے جواز پر ایک واضح دلیل ہے۔ عہد رسول، عہد صحابہ اور اس کے بعد بھی عورتوں کی تعلیم کا برابر رواج رہا ہے۔ اس کے برعکس عدم جواز کی تمام احادیث موضوع اور باطل ہیں۔ استدلال کے قابل نہیں۔

امام حاکم کے علاوہ کسی محدث نے اس سلسلے کی کسی روایت کو صحیح نہیں کہا ہے۔ تصحیح حدیث کے سلسلے میں ان کا تساہل ایک معروف امر ہے۔ علم حدیث کا ادنیٰ طالب علم بھی اس سے واقف ہے۔ ان کی تصحیح دوسرے محدثین کی موافقت کے بغیر قابل قبول نہیں ہوتی۔

جو لوگ امام بیہقی اور امام سیوطی کی طرف عدم جواز کی حدیث کی تصحیح کا انتساب کرتے ہیں وہ افتراپردازی کے مرتکب ہیں۔ جس کسی نے بھی امام سیوطی کی کتاب "اللآلی المصنوعۃ" کا مطالعہ کیا ہوگا۔ وہ مذکورہ بالا امر کی تصدیق کر سکتا ہے۔ رہی شفاء کی حدیث تو وہ صحیح اور ثابت ہے۔ ایک متعصّب اور جھگڑالو ہی اس حدیث کی سند پر جرح کرے گا۔ جب کہ اس کے رواۃ بخاری ومسلم کے رواۃ اور ثقہ ومعتبر ہیں۔

امام حاکم نے بھی شفاء کی حدیث کو صحیح قرار دیا ہے۔ امام ابوداؤد اور حافظ منذری نے سکوت اختیار کیا ہے۔ لیکن ان دونوں اماموں کے مقرر کردہ قاعدہ کے مطابق شفاء کی حدیث صحیح کے درجہ میں ہے۔ قاعدہ یہ ہے کہ سنن ابی داؤد کی کسی حدیث پر ان دونوں اماموں کا سکوت اس حدیث کی صحت پر دلالت کرتا ہے۔

مفسرین کرام کا عدم جواز کی حدیث کو اپنی تفاسیر میں بیان کرنا اس حدیث کی صحت پر دلالت نہیں کرتا۔ کیوں کہ مفسرین نے اپنی تفاسیر میں صحیح حدیث بیان کرنے کا التزام نہیں کیا ہے۔ علامہ بغوی نے منکر، شاذ، واہی ہر قسم کی روایت اپنی تفسیر "معالم التنزیل" میں بیان کی ہے۔ لیکن راوی اور روایت پر کسی قسم کا کلام نہیں کیا ہے۔ جو ان کی جلالت علمی اور عظمت شان کے سراسر خلاف ہے۔ ہاں! ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں حدیث بیان کرتے وقت راوی و روایت پر نقد کرنے کا التزام کیا ہے۔ اسی نادر خصوصیت کی بنا پر ان کی تفسیر دوسری تفاسیر سے ممتاز ہے۔ امام بغوی نے شفاء کی حدیث بعینہٖ اسی سند سے اپنی تفسیر میں بیان کی ہے۔ جس کے رواۃ پر کافی حد تک کلام ہو چکا ہے۔ پس ایک طالب حق کے نزدیک اس قسم کی حدیث قابل حجت نہیں ہو سکتی۔

علامہ علاء الدین خازن نے اپنی تفسیر خازن میں بلا سند شفاء کی حدیث بیان کی ہے۔ پھر اسے دلیل وحجت کا معیار کیسے قرار دیا جا سکتا۔ ہاں! ابن جریر، ابن کثیر، امام بغوی، امام سیوطی اور خازن جیسے مفسّرین کرام اگر عدم جواز کی حدیث اپنی تفاسیر میں بیان کر کے اس کی صحت پر کلام کرتے تو قابل حجت اور قابل اعتبار رہ سکتی تھی۔

ملا علی قاری نے اپنی کتاب "شرح مشکوٰۃ" میں حدیث شفاء کے تحت لکھا ہے کہ یہ

حدیث عورتوں کی تعلیم کے جواز اور عدم جواز دونوں کا احتمال رکھتی ہے۔ کیوں کہ موجودہ زمانہ میں فتنہ و فساد کا بازار گرم ہے۔ نیز بعض شارحین حدیث نے اس حدیث کو حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا کے ساتھ خاص کر کے دلیل میں قرآن مجید کی یہ آیت پیش کی ہے۔

یا نساء النبی لستن کاحد من النساء (سورۂ احزاب۔ ۳۲) نبیؐ کی بیویو! تم عام عورتوں کی طرح نہیں ہو۔

اور عام عورتوں کے لئے عدم جواز کی حدیث بطور دلیل پیش کی ہے۔

نیز محدث عبدالحق دہلوی نے اپنی کتاب "لمعات" میں حدیث شفاء کے تحت تحریر کیا ہے کہ اس حدیث سے عورتوں کو لکھنا پڑھنا سکھانے کا ثبوت ملتا ہے۔ لیکن دوسری حدیث عدم جواز کی بھی آتی ہے اور جواز کی حدیث عدم جواز کی حدیث سے مقدم ہے۔

اور دوسرے علمار کرام نے جواز کی حدیث کو امہات المومنین کے ساتھ خاص کر کے اسے ان کے لئے باعث فضیلت قرار دیا ہے۔ اور عدم جواز کی حدیث کو عام عورتوں پر محمول کیا ہے۔ اس لئے کہ فتنہ و فساد کا بازار گرم ہے۔ لیکن امہات المومنین کی ذات عالیہ اس قسم کے تصورات سے بالاتر ہے۔

تعجب ہے کہ مشکاۃ شریف کے شارحین حضرات پر جنھوں نے جواز کی حدیث پر طرح طرح کے احتمالات کا ایک طومار جمع کر دیا ہے۔ کسی نے اسے حضرت حفصہ کے ساتھ خاص کیا ہے تو کسی نے امہات المومنین کے ساتھ، کسی نے زمانہ کی تقدیم و تاخیر کا سہارا لیا ہے تو کسی نے فتنہ و فساد کا دروازہ کھل جانے کا۔

ظاہر ہے شفاء کی حدیث کسی قسم کی خصوصیت کا احتمال نہیں رکھتی۔ اس لئے کہ کسی امر کی خصوصیت کے لئے قوی اور محکم دلیل کا ہونا لازم ہے۔ ورنہ ہر آدمی کہنا شروع کر دے کہ فلاں حکم فلاں کے ساتھ خاص ہے۔ ہم اس حکم کے مکلف نہیں۔ اس طرح شریعت کے احکام بچوں کے گھروندے بن کر رہ جائیں گے۔

اگر معاملہ حضرت حفصہ کی خصوصیت کا ہوتا تو پھر حضرت شفاء بنت عبداللہ کتابت کیوں کرتی تھیں اور دوسروں کو اس کی تعلیم کیوں دیتی تھیں؟ اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اس

پر کیسے رضامند تھے؟ سلف کے لئے جائز اور خلف کے ناجائز۔ یہ احتمال ترجیح بلا مرجح ہے۔ اس لئے کہ امت اسلامیہ کا ہر فرد حلال و حرام اور جائز و ناجائز کے احکام میں برابر کا شریک ہے۔ الّا یہ کہ شارع علیہ السلام کی طرف سے کسی قسم کی تخصیص موجود ہو۔

رہا مسئلہ فتنہ و فساد کے بازار گرم ہونے کا تو گزشتہ زمانہ میں بھی یہ احتمال موجود تھا۔ قرآن مجید کی یہ آیت اس پر واضح دلیل ہے۔

ولقد علمنا المستقدمین منکم	جو لوگ تم سے پہلے ہو گزرے ہیں ان کو بھی
ولقد علمنا المستاخرین	ہم نے دیکھ رکھا ہے۔ اور بعد کے آنے
(سورہ حجر ۲۴)	والے بھی ہماری نگاہ میں ہیں۔

سابقہ تفصیلات سے یہ حقیقت روز روشن کی طرح عیاں ہو گئی کہ عورتوں کو لکھنا پڑھنا سکھانے میں کسی قسم کی قباحت و کراہت نہیں۔ لیکن بالغ خواتین کی تعلیم صرف دوسری خواتین یا ان کے محارم کے ذریعہ ہی دلانا جائز ہے۔ رہی چھوٹی نابالغ بچّیاں تو ان کی تعلیم و تربیت کی ذمہ داری ان کے اولیاء کے اختیار اور حسن تدبیر پر موقوف ہے۔

یاد رہے کہ خواتین کی تعلیم فتنہ و فساد کا باعث نہیں۔ کیوں کہ شارع علیہ السلام نے اس کا حکم دیا ہے۔ اگر فتنہ و فساد واقع بھی ہو تو اس کا تعلق خارجی امور سے ہو گا نہ کہ نفسِ تعلیم سے۔

علامہ محمد طاہر نے اپنی کتاب "مجمع بحار الانوار" میں علامہ طیبی کے حوالہ سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول "الا تعلمین ھذہ رقیۃ النملۃ کما علمتیھا الکتابۃ" نقل کیا ہے اور لکھا ہے کہ اس حدیث میں حضرت حفصہ کی طرف اشارہ ہے۔ نملہ ایک طرح کا پھوڑا ہے جو جھاڑ پھونک کے ذریعہ خدا کے حکم سے اچھا ہو جاتا ہے۔

یا "رقیۃ النملۃ" کا معنی دلہن ہے جس کو آپؐ نے حضرت حفصہ کے لئے بطور تعریض فرمایا۔ کیوں کہ حضرت حفصہ نے آپؐ کا راز فاش کر دیا تھا۔ اور "علمتیھا" کی "یا" اشباع کی ہے۔ کیوں کہ دوسری حدیثوں میں آپ نے جھاڑ پھونک سے منع فرمایا ہے پھر کیسے اس کی تعلیم کا حکم دے سکتے ہیں۔

آپؐ کا یہ قول دوسرے معنی کا بھی احتمال رکھتا ہے۔ وہ یہ کہ جھاڑ پھونک کی تعلیم سے آپؐ نے زجر و توبیخ فرمائی ہو اور خط و کتابت کی تعلیم سے انکار۔ اس احتمال کی بنیاد پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کا معنی یہ ہوگا کہ اے شفاء بنت عبداللہ تم حضرت حفصہ کو شوہر کی نافرمانی سے بچنے کی تعلیم کیوں نہیں دیتی جیسا کہ تم نے اس کو کتابت کے نقصان کی تعلیم دی ہے۔ پہلے احتمال کی بنیاد پر دونوں جملہ کی نفی ہوتی ہے۔ اس لئے کہ مروج جھاڑ پھونک اصحاب توکل کے حال کے منافی ہے۔

یہ تاویل مردود اور باطل ہے جو قلت علم، متون حدیث سے لاعلمی اور طرق حدیث سے ناواقفیت کا نتیجہ ہے۔

حافظ ابن حجر نے اپنی کتاب "اصابہ" میں ابن مندہ کے حوالہ سے "رقیۃ النملہ" کی حدیث ایک دوسری سند سے نقل کی ہے جو حضرت حفصہ سے مروی ہے۔

عن حفصۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا۔ ان امرأۃ من قریش یقال لہا الشفاء کانت ترقی من النملۃ۔ فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم "علمیہا حفصۃ"

حضرت حفصہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے مروی ہے کہ قریش کی ایک عورت جس کو شفاء کہا جاتا ہے۔ وہ مرض نملہ کا علاج جھاڑ پھونک سے کرتی تھی تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "حفصہ کو بھی اس کی تعلیم دو۔"

ابن مندہ اور ابونعیم نے ایک دوسری سند سے بھی اس قسم کی ایک طویل روایت نقل کی ہے جس کا ترجمہ اختصار کے طور پر ذیل میں درج کیا جاتا ہے تاکہ تاویل کی تردید کی مزید وضاحت ہو سکے۔

حضرت شفاء جاہلیت کے زمانہ میں جھاڑ پھونک کرتی تھیں۔ مکہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے بیعت ہوئیں۔ پھر ہجرت کر کے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں مدینہ طیبہ حاضر ہوئیں اور عرض کیا۔ اے اللہ کے رسول! میں زمانہ جاہلیت میں جھاڑ پھونک کرتی تھی۔ آپؐ کو اس کے بارے میں کچھ بتلانا چاہتی ہوں۔ آپ نے اس کی اجازت دے دی تو انھوں نے اس

مسلسلہ میں آپؐ کو کچھ بتلایا۔ پھر آپؐ نے فرمایا "جھاڑ پھونک کرداورحفصہ کو بھی اس کی تعلیم دو"
مذکورہ روایات سے علامہ طیبی کی تاویل پاش پاش ہوجاتی ہے۔ اور خواتین کی تعلیم کے
کے جواز میں کسی قسم کے شبہ کی گنجائش باقی نہیں رہتی۔

خاکسار شمس الحق عظیم آبادی اس رسالہ کی تالیف سے ۱۳۰۷ھ میں فارغ ہوا۔

الحمد للہ والصلوٰۃ علی نبیہ صلی اللہ علیہ وسلم

(۴۴) القول المحقق[1]

(جانوروں کو خصی کرنے کے مسئلے پر تحقیقی بحث)

الحمد للہ رب العالمین، والصلوۃ والسلام علی محمد وآلہ واصحابہ اجمعین

سوال

حلال جانوروں کا خصی کرنا گوشت کو لذیذ اور بہتر بنانے کی غرض سے، جائز ہے یا نہیں؟

جواب

سلف صالحین رضوان اللہ علیہم اجمعین کا اس باب میں بڑا اختلاف ہے: ایک گروہ اسے مطلقاً ناجائز قرار دیتا ہے خواہ حلال جانوروں کا خصی کرنا ہو یا حرام جانوروں کا، جبکہ ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ حلال جانوروں کا خصی کرنا جائز ہے۔

فریق اول کے دلائل حسب ذیل ہیں۔

(۱) آیت قرآنی "ولآمرنھم فلیغیرن خلق اللہ" (سورہ نساء ۱۱۹)

اور انھیں میں حکم دوں گا اور وہ میرے حکم سے خدائی ساخت میں ردّو بدل کریں گے۔

امام محی السنہ بغوی اپنی تفسیر "معالم التنزیل" میں فرماتے ہیں کہ عکرمہ اور مفسرین کی ایک جماعت کا کہنا ہے کہ اس کا مطلب خصی کرنا، گودنا لگانا اور کان کاٹنا ہے۔ اور بعضوں نے خصی کرنے کو حرام قرار دیا ہے

حافظ ابن کثیر اپنی تفسیر میں کہتے ہیں کہ ابن عباسؓ کے نزدیک اس آیت سے جانوروں

---

[1] یہ رسالہ فارسی میں "اعلام اہل العصر" (مطبوعہ دہلی ۱۳۰۵ھ) کے ساتھ چھپا تھا۔ اس کا قلمی نسخہ بخط مؤلف خدا بخش لائبریری پٹنہ زیر رقم ۳۱۸۰/م موجود ہے۔ افادیت کے پیش نظر اس کا اردو ترجمہ شائع کیا جا رہا ہے۔

کا خصی کرنا مراد ہے۔ ابن عمر، انس، سعید بن المسیب، عکرمہ، ابو عیاض، قتادہ، ابو صالح، الثوری کی بھی یہی رائے ہے۔ اور ایک حدیث میں بھی اس کی ممانعت آئی ہے۔

(۲) دوسری دلیل حضرت ابن عباس کی حدیث ہے جسے امام بزار نے اپنی سند سے روایت کی ہے اور بقول شوکانی صحیح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دم گھونٹنے اور جانوروں کے خصی کرنے کی شدت سے ممانعت کی ہے۔

علامہ شوکانی نے اپنی کتاب "نیل الاوطار شرح منتقی الاخبار" میں لکھا ہے کہ اس سے جانوروں کے خصی کرنے کی حرمت ثابت ہوتی ہے۔

(۳) تیسری دلیل ابن عمر کی حدیث سے ہے جسے امام طحاوی نے "شرح معانی الآثار" میں نقل کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹوں، گایوں، بھیڑ بکریوں اور گھوڑوں کے خصی کرنے سے منع فرمایا ہے۔ عبداللہ بن عمر کہتے ہیں کہ افزائش نسل کا دارومدار اسی پر ہے۔ کوئی بھی مادہ نر کے بغیر اپنے فرائض انجام نہیں دے سکتی۔

(۴) چوتھی دلیل امام طحاوی ہی کی وہ روایت ہے جس میں صرف ابن عمر کا مذکورہ بالا قول نقل کیا گیا ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اس کا انتساب نہیں۔ امام طحاوی اس کے بعد فرماتے ہیں۔ ایک گروہ اس کا قائل ہے کہ نر جانوروں کا خصی کرنا ممنوع ہے، انھوں نے اسی حدیث اور فرمان الٰہی " فلیغیرن خلق اللہ " سے استدلال کیا ہے، کہتے ہیں اس سے خصی کرنا ہی مراد ہے۔

(۵) پانچویں دلیل: ابن ابی شیبہ نے اپنی " مصنف " میں ابن عباس کی ایک روایت نقل کی ہے جس میں وہ کہتے ہیں کہ جانوروں کا خصی کرنا مثلہ کے حکم میں ہے اور دلیل میں آیت ولآمرنہم فلیغیرن خلق اللہ پیش کرتے ہیں۔

عبدالرزاق نے اپنی " مصنف " کے کتاب الحج میں مجاہد و شہر بن حوشب سے بھی اسی طرح کا قول نقل کیا ہے۔ جیسا کہ امام زیلعی کی " نصب الرایہ " میں مذکور ہے۔ ہدایہ میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے بھی یہی منقول ہے کہ خصی کرنا مثلہ کرنے کے مترادف ہے۔

ان دلیلوں کے جواب میں دوسرے فریق کا کہنا ہے کہ " فلیغیرن خلق اللہ "
کی تفسیر میں جانوروں کے خصی کرنے کی بات کسی صحیح یا ضعیف روایت سے مرفوعاً ثابت نہیں۔
اور جہاں تک سلف صالحین کے اقوال کا تعلق ہے تو اس میں ایک جماعت نے اس کی
تفسیر میں جانوروں کا خصی کرنا بتایا ہے جبکہ مجاہد، عکرمہ، ابراہیم نخعی، حسن بصری، قتادہ، حکم،
سدی، ضحاک اور عطاء خراسانی بلکہ ایک روایت کے مطابق خود عبداللہ بن عباس اور
سعید بن المسیب نے بھی خلق اللہ سے " اللہ کا دین " مراد لیا ہے۔ علامہ بغوی " تفسیر معالم "
میں لکھتے ہیں کہ ابن عباس، حسن بصری، مجاہد، قتادہ، سعید بن المسیب اور ضحاک نے اس کی
تفسیر دین اللہ سے کی ہے۔ اور نظیر میں اللہ تعالیٰ کا قول " لاتبدیل لخلق اللہ " پیش
کیا ہے، اور خلق اللہ کا مطلب دین اللہ بتایا ہے یعنی حرام کو حلال اور حلال کو حرام ٹھہرانا۔
حافظ ابن کثیر اپنی تفسیر میں رقمطراز ہیں کہ ایک روایت کے مطابق ابن عباس اور مجاہد
عکرمہ، ابراہیم نخعی، حسن بصری، قتادہ، الحکم، السدی، الضحاک اور عطا خراسانی نے آیت
" ولآمرنهم فلیغیرن خلق اللہ " کی تفسیر دین اللہ سے کی ہے جیسا کہ ارشاد باری
ہے: " فاقم وجهك للدين حنيفا، فطرة الله التي فطر الناس عليها، لاتبديل
لخلق الله " یعنی اللہ کی فطرت کو نہ بدلو اور لوگوں کو اپنی فطرت پر چھوڑ دو۔
اب جبکہ سلف صالحین کے اقوال دونوں ہی طرح کے موجود ہیں لہذا آیت کی
تفسیر میں جانوروں کو خصی کرنے کی بات حتمی طور پر نہیں کہی جا سکتی، ہاں اگر سنت نبوی
سے اس کا ثبوت ہوتا تو پھر انکار کی گنجائش نہ تھی۔ لیکن چونکہ اس کی تفسیر میں کوئی
مرفوع حدیث موجود نہیں لہذا آیت کریمہ " لاتبدیل لخلق اللہ " اسی معنی کی تائید
کرتی ہے کہ آیت کریمہ " فلیغیرن خلق اللہ " میں لفظ خلق اللہ سے " دین اللہ "
ہی مراد ہے۔
رہی طحاوی کی پہلی روایت تو وہ ضعیف ہے لہذا قابل استدلال نہیں۔
اس کی سند میں ایک راوی عبداللہ بن نافع آیا ہے جو محدثین کے نزدیک ضعیف ہے۔
ابن المدینی نے اسے منکر بتایا ہے، امام بخاری نے بھی اسے منکر الحدیث کہا ہے یحیی نے

ضعیف قرار دیا ہے اور نسائی نے متروک۔ جیسا کہ ذہبی کی "میزان الاعتدال فی نقد الرجال" میں مرقوم ہے۔

طحاوی کی دوسری روایت موقوف ہے مرفوع نہیں۔ ابن ابی شیبہ کی حدیث کی سند میں ایک راوی مجہول ہے، اس کے علاوہ یہ کہ وہ بھی ابن عباس پر موقوف ہے مرفوع نہیں۔ اب رہ گئی عبدالرزاق کی روایت سویہ مجاہد اور شہر بن حوشب کا قول ہے شارع کا کلام نہیں۔ ہدایہ میں مذکور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت بھی ثابت نہیں۔ امام زیلعی تخریج ہدایہ میں اسے "غریب" قرار دیتے ہیں۔

مسند بزار کی روایت جو ابن عباس سے منقول ہے اور جسے امام شوکانی نے صحیح کہا ہے کتاب نہ ملنے کی وجہ سے اس کی مراجعت اور اس کی سند کے تمام رواۃ کے احوال کی تحقیق نہ ہو سکی۔ پھر بھی امام شوکانی کے قول پر اعتماد کرتے ہوئے ہم اس کی صحت تسلیم کرتے ہیں، اس حدیث سے تمام جانوروں کے خصی کرنے کی ممانعت ثابت ہوتی ہے خواہ ماکول اللحم ہوں یا غیر ماکول اللحم۔ نیز ابوہریرہ، عائشہ، ابو رافع، جابر بن عبداللہ اور ابوالدرداء رضی اللہ عنہم کی مندرجہ ذیل احادیث سے شارع کا اس امر میں سکوت ثابت ہوتا ہے[1]۔

ابوہریرہ، عائشہ اور ابو رافع کی احادیث کا مدار عبداللہ بن محمد بن عقیل پر ہے اور ان سے سفیان ثوری، حماد بن سلمہ اور شریک جیسے ثقہ راویان حدیث نے روایت کی ہے۔ سنن ابن ماجہ میں حضرت ابوہریرہ سے مروی ہے کہ حضرت عائشہ نے فرمایا: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب قربانی کا ارادہ فرماتے تو دو بڑے، فربہ، سینگوں والے، سفید، خصی کردہ دنبے خریدتے۔ مسند امام احمد میں بھی حضرت عائشہ سے مختلف سندوں سے اسی مضمون کی روایت منقول ہے۔ امام حاکم نے مستدرک میں اور بیہقی نے اپنی کتاب میں ابوہریرہ اور عائشہ سے اسی طرح کی روایت نقل کی ہے۔

---

[1] ان تمام احادیث کی تحقیق مؤلف نے اپنی کتاب "غنیۃ الالمعی" کے تیسرے مسئلے میں کی ہے۔

ابو رافع کی روایت مسند احمد، مسند اسحاق بن راہویہ اور معجم طبرانی میں موجود ہے۔
وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو سفید خصی کردہ دنبوں کی قربانی دی۔
جابر بن عبد اللہ کی حدیث مسند ابن ابی شیبہ میں منقول ہے، وہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم دو سفید، بڑے، سینگوں والے خصی کردہ دنبے لائے اور ان میں سے ایک کو ذبح فرمایا اور کہا: "بسم اللہ اللہ اکبر، اللھم عن محمد و آل محمد"، پھر اسی طرح دوسرے کو ذبح فرمایا۔ اسحاق بن راہویہ اور ابو یعلی الموصلی نے اپنے مسندوں میں بھی اسی طرح یہ روایت بیان کی ہے۔ مندرجہ بالا تفصیلات کے مطابق عبد اللہ بن محمد بن عقیل کی روایت کردہ یہ حدیث پانچ طریقوں سے بیان ہوئی ہے۔
کہا جا سکتا ہے کہ امام ذہبی نے میزان الاعتدال، حافظ ابن حجر نے تہذیب التہذیب، اور صفی الدین الخزرجی نے "خلاصہ" میں لکھا ہے کہ عبد اللہ بن محمد بن عقیل، ابو محمد المدنی کو امام نسائی نے ضعیف قرار دیا ہے۔ اور ابو حاتم نے لین کہا ہے۔ ابن معین سے بھی اس کی تضعیف منقول ہے، ابن خزیمہ کہتے ہیں: وہ قابل استدلال نہیں۔ ابن حبان کہتے ہیں اس کا حافظہ کمزور ہے۔ امام ابن المدینی سے اس کے متعلق دریافت کیا گیا تو انھوں نے اسے ضعیف قرار دیا۔
جواباً عرض ہے کہ اگرچہ مذکورہ بالا محدثین نے اس کی تضعیف کی ہے، لیکن ان کے مقابلے میں بہت سے محدثین مثلاً امام احمد بن حنبل، اسحاق بن راہویہ، حمیدی، امام بخاری، ترمذی اور ابن عدی جیسے ائمہ نے اس کی توثیق بھی کی ہے۔ جیسا کہ تہذیب، میزان اور خلاصہ میں مذکور ہے۔
اگر کہا جائے کہ ابن ابی حاتم نے کتاب العلل میں لکھا ہے کہ میں نے اپنے والد ابو حاتم اور ابو زرعہ سے جابر کی اس حدیث کے متعلق پوچھا جسے مبارک بن فضالہ نے عبد اللہ بن عقیل کے واسطے سے نقل کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو خصی کردہ سفید دنبوں کی قربانی کی۔ حماد بن سلمہ نے بھی ابن عقیل سے یہ حدیث روایت کی ہے اور سفیان ثوری نے بھی ابن عقیل کے واسطے سے یہی حدیث حضرت عائشہ سے نقل کی ہے۔ سعید بن سلمہ نے

بھی ابن عقیل کے واسطے سے ابو رافع کی مذکورہ روایت نقل کی ہے۔ ابو زرعہ نے کہا کہ یہ ساری روایتیں ابن عقیل سے مروی ہیں، وہ اپنی حدیث اچھی طرح یاد نہیں رکھتا۔ اگرچہ اس سے روایت کرنے والے سب ثقہ ہیں۔

عرض ہے کہ امام بیہقی نے کتاب المعرفۃ میں لکھا ہے کہ اسے عبداللہ بن محمد بن عقیل نے روایت کیا ہے، اور اس سے روایت کرنے والوں کے درمیان آگے کی سند بیان کرنے میں اختلاف ہے، کسی نے حضرت ابوہریرہ اور عائشہ دونوں کا ذکر کیا ہے۔ اور کسی نے صرف ابوہریرہ کا۔ بعض سندوں میں ابن عقیل کا استاد ابوسلمہ ہے، اور بعض میں علی بن حسین، اور بعض میں عبدالرحمٰن بن جابر۔ امام بخاری فرماتے ہیں کہ شاید اس نے ان تینوں سے سنا ہے۔

علاوہ ازیں عبداللہ بن محمد بن عقیل کی روایت کے اور بھی شواہد ہیں جو اس روایت کو تقویت پہنچاتے ہیں: ابن اسحاق، یزید بن ابی عیاش المعافری کے واسطے سے جابر بن عبداللہ کی حدیث بیان کرتے ہیں کہ قربانی کے دن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دو سفید سینگوں والے خصی کردہ دنبے ذبح کیے۔ یہ حدیث ابوداؤد، ابن ماجہ اور بیہقی نے روایت کی ہے۔

امام احمد اور طبرانی نے ابی الدرداء کی روایت نقل کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو خصی کردہ دنبوں کی قربانی کی۔

طبرانی نے "المعجم الاوسط" میں ابن شہاب زہری کے واسطے سے ابوہریرہ کی مذکورہ روایت بیان کی ہے۔

ابونعیم نے "حلیۃ الاولیاء" میں عبداللہ بن المبارک اور یحییٰ بن عبیداللہ کے واسطے سے ابوہریرہ کی یہی روایت نقل کی ہے۔ اور یہ بھی لکھا ہے کہ یہ حدیث مختلف سندوں سے مروی اور مشہور ہے، البتہ یحییٰ کی سند سے یہ غریب ہے۔

حافظ ابن حجر عسقلانی نے "تلخیص الحبیر فی تخریج احادیث الرافعی الکبیر" میں لکھا ہے کہ وہ حدیث جس میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو خصی شدہ دنبوں کی قربانی دی اسے امام احمد، ابن ماجہ، بیہقی اور حاکم نے حضرت عائشہ یا ابوہریرہ سے بواسطہ ابن عقیل نقل کیا ہے۔ اور ابن عقیل سے اس کی روایت کرنے والے سفیان ثوری ہیں۔

زہیر بن محمد نے یہی حدیث ابن عقیل سے نقل کی ہے، جس میں صحابی حضرت عائشہ کے بجائے ابو رافع ہیں۔ یہ روایت مستدرک حاکم میں موجود ہے۔ حماد بن سلمہ نے یہی حدیث ابن عقیل سے روایت کی ہے جس میں صحابی جابر بن عبداللہ ہیں۔ اس روایت کی تائید ابو عیاش کی روایت سے بھی ہوتی ہے جس میں وہ جابر سے یہی حدیث نقل کرتے ہیں ۔ یہ روایت ابوداؤد اور بیہقی میں موجود ہے۔ احمد اور طبرانی نے یہی حدیث ابو درداء سے روایت کی ہے۔

ان حدیثوں میں دنبوں کو "موجوئین" کہا گیا ہے۔ "موجوئین" کے معنی سے متعلق امام زیلعی "نصب الرایہ" میں لکھتے ہیں کہ المنذری نے "موجوئین" کے معنی "منزوعی الانثیین" لکھا ہے، یعنی جن کے خصیے نکال دیئے گئے ہوں۔ ابو موسیٰ الاصبہانی نے بھی یہی کہا ہے ۔ جوہری اور دوسرے علما کہتے ہیں کہ وجاء کے معنی خصیے کے نسوں کو نکال دینے کے ہیں۔ ابوعبید ہروی کہتے ہیں کہ دونوں خصیے اپنی جگہ برقرار ہوں

ابن الاثیر اپنی کتاب "النہایۃ" میں لکھتے ہیں کہ بعض لوگ "موجیئین" (بغیر ہمزہ کے) روایت کرتے ہیں اور ہمیں بھی اسی طرح روایت پہنچی ہے، اس کے معنی بھی وہی ہیں جو اوپر مذکور ہوئے۔

حافظ ابن حجر نے "تلخیص الحبیر" میں لکھا ہے کہ "الموجوئین" کا مطلب ہے منزوعی الانثیین (یعنی خصیے نکالے ہوئے)

اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خصی شدہ نر دنبوں کی قربانی کی ہے۔ بلکہ بعض روایتوں میں آیا ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قربانی کا ارادہ فرماتے تو خصی شدہ نر دنبے خریدا کرتے تھے ۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خصی شدہ جانور کا گوشت پسند فرماتے تھے اور ظاہر ہے کہ صاحب شریعت صرف جائز اور مباح چیز ہی پسند فرمایا کرتے تھے۔ اور چونکہ اس طرح کا گوشت اس وقت تک تیار نہیں ہو سکتا جب تک کہ جانوروں کی خصی نہ کی جائے ۔ اس لئے اس حدیث سے خصی کرنے کے جواز کی طرف بھی اشارہ ملتا ہے۔ ورنہ ظاہر ہے کہ اگر خصی کرنا فی نفسہ ممنوع

ہوتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خصی شدہ جانوروں کا گوشت کیسے پسند فرماتے، اس صورت میں تو وہ مزید ناپسندیدگی کا اظہار فرماتے، جیسا کہ بعض لوگوں سے اس کی کراہت منقول ہے۔ خصوصاً حضرت عمر بن عبدالعزیز جنھوں نے خصی شدہ جانور نہ خریدا، اور فرمایا کہ میں خصی کرنے کے عمل کی تائید نہیں کرتا، جیسا کہ "شرح معانی الآثار" میں منقول ہے۔ شرح معانی الآثار میں دوسری جگہ لکھا ہے حضرت عمر بن عبدالعزیز کے پاس خصی کردہ غلام فروخت کے لئے لایا گیا تو انھوں نے کہا کہ میں خصی کرنے کی تائید و حمایت نہیں کرتا۔ گویا انھوں نے اس کی خریداری کو اس عمل کی تائید سمجھا۔ پس اگر جانوروں کا خصی کرنا بھی مکروہ ہوتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خصی شدہ جانور کی قربانی ہرگز نہ کرتے۔

جانوروں کے خصی کرنے کو انسانوں کے خصی کرنے کے مثل قرار نہیں دیا جاسکتا۔ وجہ یہ ہے کہ جانوروں کی خصی صرف گوشت کو بہتر بنانے کے لئے کی جاتی ہے اس لئے مباح ہے، اور انسانوں کا خصی کرنا گناہ ہے، اس لئے ہرگز جائز نہیں۔

جانوروں کی خصی اگر ناجائز ہوتی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس پر سکوت نہ فرماتے، بلکہ مرتبۂ رسالت کے پیش نظر ممنوع چیز کے ارتکاب پر ناراضگی کا اظہار کرتے، اور عادت شریفہ کے مطابق فرماتے کہ لوگوں کو کیا ہوگیا ہے کہ اس اس طرح کے کام کرتے ہیں؟ اس فعل پر حضورؐ کی خاموشی اس کے جواز کی دلیل ہے۔ یہ مسئلہ اصول حدیث کی کتابوں میں واضح طور پر بیان کیا گیا ہے۔

علامہ سخاوی "فتح المغیث" میں تحریر فرماتے ہیں کہ لغت میں لفظ "حدیث" قدیم کا ضد ہے، مگر محدثین کی اصطلاح میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول، عمل، کسی بات پر خاموشی، اور آپ کے اوصاف و احوال کا بیان (حتیٰ کہ آپؐ کا سونا، جاگنا اور دیگر حرکات و سکنات بھی) حدیث ہے۔

قاضی زکریا انصاری "فتح الباقی شرح الفیۃ العراقی" میں لکھتے ہیں کہ "حدیث" کا مطلب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول، عمل، کسی عمل پر خاموشی اور آپ کے اوصاف حمیدہ کا بیان ہے۔

شیخ علی بن صلاح الدین "منہل الینابیع فی شرح المصابیح" میں لکھتے ہیں کہ جب یہ کہا جاتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فجر کی نماز میں فرض کے بعد سنتیں ادا کرنے پر سکوت فرمایا، اس کا مطلب یہ ہے کہ جس نے پہلے سنت ادا نہیں کی وہ فرض کے بعد ادا کر سکتا ہے۔ اس کی دلیل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خاموشی ہے۔

امام زینی "شرح مصابیح" میں تحریر فرماتے ہیں کہ آپ کی خاموشی اس پر دلالت کرتی ہے کہ جس نے پہلے سنتیں ادا نہ کی ہوں وہ فجر کی فرض نمازوں کے بعد ادا کر لے۔

مذکورہ روایتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ خصی کرنا درست ہے، جب کہ مسند بزار کی حدیث (جس کا ذکر پہلے آچکا ہے) اس کی ممانعت پر دلالت کرتی ہے۔ علما نے ان حدیثوں کے درمیان تطبیق اس طرح دی ہے کہ ان جانوروں کا خصی کرنا جائز ہے جن کا گوشت کھایا جاتا ہے۔ مگر جن جانوروں کا گوشت نہیں کھایا جاتا ان کا خصی کرنا درست نہیں۔

اسی بنا پر علمائے متقدمین میں طاؤس اور عطاء وغیرہ اور اکثر علمائے متاخرین ان جانوروں کا اختہ (خصی) کرنا جائز قرار دیتے ہیں جس کا گوشت کھایا جاتا ہے۔

شرح معانی الآثار میں مذکور ہے کہ طاؤس نے اپنے اونٹ کا اختہ کیا تھا۔

اسی کتاب میں عطاء کا قول نقل کیا گیا ہے کہ اگر نر جانور دانت کاٹنے لگے تو اس کے خصی کرنے میں کوئی حرج نہیں۔

تفسیر "معالم التنزیل" میں ہے کہ بعض علماء نے جانوروں کا خصی کرنا جائز قرار دیا ہے اس لئے کہ اس کی غرض وغایت معلوم ہے۔

امام نووی "شرح صحیح مسلم" میں فرماتے ہیں کہ آدمی کا خصی کرنا حرام ہے چاہے چھوٹا ہو یا بڑا۔ امام بغوی فرماتے ہیں کہ جن جانوروں کا گوشت حلال نہیں ان کے بارے میں بھی یہی حکم ہے۔ البتہ حلال جانوروں کا خصی کرنا چھوٹی عمر میں جائز ہے۔ بڑے ہو جانے کے بعد جائز نہیں۔ واللہ اعلم

حافظ ابن حجر صحیح بخاری کی شرح "فتح الباری" میں رقم طراز ہیں کہ قرطبی فرماتے ہیں کہ آدمی کی طرح جانوروں کا خصی کرنا بھی درست نہیں، سوائے اس کے کہ اس سے گوشت

کو بہتر بنانا یا اس کے ضرر سے محفوظ رہنا مقصود ہو۔ علامہ نووی کہتے ہیں کہ جن جانوروں کا گوشت حرام ہے ان کا خصی کرنا مطلقاً ممنوع ہے، البتہ حلال جانوروں کا چھوٹی عمر میں خصی کرنا جائز ہے بڑی عمر میں نہیں۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں۔ میرا خیال ہے کہ نووی کے اس بیان سے قرطبی کے مذکورہ بالا قول کی تردید مقصود نہیں ہے جس میں انھوں نے دفعِ ضرر کے لئے بڑے جانوروں کے خصی کرنے کو بھی جائز قرار دیا ہے۔

طحاوی شرح معانی الآثار میں کہتے ہیں کہ دوسرے علماء نے اس مسئلے میں خصی جائز نہ کرنے والوں سے اختلاف کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ضرر سے بچنے کے لئے یا گوشت کو بہتر بنانے کی غرض سے خصی کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ مزید کہتے ہیں کہ جس حدیث سے مخالفین نے استدلال کیا ہے وہ ابن عمر پر موقوف ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی نہیں۔

یہاں یہ اشکال پیدا ہوتا ہے کہ کوئی چیز اسی وقت پسندیدہ ہو سکتی ہے جب کہ وہ شرعی طور پر ممنوع طریقے سے حاصل نہ ہو۔ ورنہ اس کی پسندیدگی ممنوع طریقے کی تائید اور اس عمل کے مرتکب کی اعانت تصور کی جائے گی، اور کسی شخص کا خلاف شرع بات میں مددگار ہونا جائز نہیں۔ مثلاً خچر پر سوار ہونا جائز ہے یا نہیں؟ اگر ہم اسے ناجائز قرار دیں تو پھر اس کی کیا توجیہ کی جائے گی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس پر سوار ہوئے، اور اگر جائز کہا جائے تو خچر پر سواری کی رغبت اور اس پر سوار ہونے سے گھوڑے اور گدھے کے ملاپ کرانے والے کی اعانت وامداد ہوتی ہے۔ اور چونکہ یہ عمل جائز نہیں لہٰذا اس خچر پر سواری بھی جائز نہ ہونی چاہیئے۔

اسی طرح اس مسئلے میں کہ شراب سے تیار کیا ہوا سرکہ جائز ہے کہ نہیں؟ اگر اسے جائز مانا جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ یہ دوسرے ناجائز عمل میں معین اور مددگار ہے۔ اس لئے کہ شراب سے سرکہ بنانا صحیح حدیثوں کی رو سے ممنوع ہے۔ لہٰذا اس کا استعمال بھی اسی حکم میں داخل ہوگا اور اگر ناجائز مانا جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ صحیح حدیث کی رو سے سرکہ بہترین سالن ہے۔ اس عام جملہ میں سرکہ کی تمام اقسام داخل ہیں، اور شراب سے حاصل شدہ سرکہ کو اس سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ شراب سے سرکہ بنانا تو ناجائز

ہے مگر اس سرکہ کا استعمال جائز ہے، جیسا کہ بعض ائمہ کا مذہب ہے۔
اسی طرح خصی کردہ دنبوں کی قربانی جائز ہے، اور اس کا گوشت بھی مرغوب، مگر خصی
کرنا بذاتِ خود ممنوع ہی رہے گا۔
مذکورہ بالا اشکال کا جواب یہ ہے کہ حقیقت تو یہی ہے جو بیان کی گئی یعنی جو چیز
شرعاً ممنوع طریقے سے حاصل ہو اس کی طرف رغبت جائز نہیں۔ اسے جائز کرنے سے خرابی
لازم آئے گی۔
ایک چور جو مال چوری کے ذریعہ حاصل کرتا ہے، وہ جس طرح اس کے لئے حرام ہے
اسی طرح اس شخص کے لئے بھی حرام ہے جس کے علم میں یہ بات آجائے کہ اس کا مال چوری کا
ہے، اس کے لئے چوری کا مال استعمال کرنا جائز نہیں۔
مگر خچر پر سواری کرنا جائز و درست ہے۔ اللہ تعالیٰ سورہ نحل میں ارشاد فرماتا ہے کہ
" والخیل والبغال والحمیر لترکبوھا وزینۃ "، (گھوڑے، خچر، گدھے سواری کے لئے
اور تمہاری زینت کے لئے ہیں) یعنی گھوڑوں، خچروں اور گدھوں کی پیدائش کا مقصد
ہی زینت اور سواری ہے۔ اس سے متعلق کئی حدیثیں بھی مشہور ہیں۔
براء بن عازب بیان کرتے ہیں کہ میں نے دیکھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سفید
خچر پر سوار ہیں اور ابو سفیان بن حارث اس کی لگام تھامے ہوئے ہیں۔ آپ صلی اللہ
علیہ وسلم فرما رہے ہیں کہ: میں نبی ہوں، یہ کوئی جھوٹی بات نہیں۔ اور میں عبدالمطلب
کی اولاد سے ہوں۔ اس روایت کو بخاری وغیرہ نے روایت کیا ہے۔
عباس بن عبدالمطلب کہتے ہیں کہ میں اور ابو سفیان بن حارث حنین میں رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ تھے، کسی وقت بھی ان سے الگ نہیں ہوئے، رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم سفید خچر پر سوار تھے۔
قاسم بن عبدالرحمٰن اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ عبداللہ بن مسعودؓ نے کہا کہ یوم
حنین کے موقع پر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم خچر پر سوار تھے۔

سلیمان بن عمرو بن الاحوص اپنی والدہ سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو قربانی کے دن جمرۃ العقبہ کے پاس دیکھا آپ صلی اللہ علیہ وسلم خچر پر سوار تھے۔

عبد اللہ بن بشر اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے کہا: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کے پاس خچر پر سوار ہو کر آئے۔

انس کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے خچر شہباء پر سوار تھے اور اس پر بنی نجار کے علاقے سے گزرے۔

عبد اللہ بن علی بن ابی رافع کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خچر شہباء کو دیکھا جب کہ وہ علی بن حسین کے پاس تھا۔

ایاس بن سلمہ کہتے ہیں کہ مجھ سے میرے والد نے کہا کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ غزوہ حنین میں شریک ہوئے . . . . پھر اس سے متعلق طویل حدیث بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ پھر میں پسپا ہو کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس گیا، آپ اپنے خچر شہباء پر سوار تھے۔

عقبہ بن عامر سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے خچر پر سوار ہوئے۔

مندرجہ بالا آٹھ حدیثیں امام طحاوی اور دوسرے محدثین نے روایت کی ہیں۔ باقی رہا گدھے اور گھوڑے کے درمیان اختلاط تو وہ ممنوع نہیں کیونکہ اگر ممنوع ہوتا تو خچر پر سواری بھی جائز نہ ہوتی۔ جب سواری جائز ہے تو یہ فعل ممنوع نہیں۔

یہ وہ چند دلیلیں ہیں جو ہم نے اس ضمن میں بیان کر دی ہیں۔ یہ ابو داؤد اور معانی الآثار میں مذکور ہیں۔ باقی رہیں وہ حدیثیں جن سے اس کی ممانعت ظاہر ہوتی ہے، جیسے ابو رزین کی وہ روایت جس میں حضرت علی ابن ابی طالب فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو خچر کا ہدیہ پیش کیا، اسے آپ نے قبول فرمایا اور اس پر سواری کی۔ پھر علیؓ نے کہا کہ اگر ہم نے گدھے اور گھوڑے کی جفتی کی ہوتی تو اسی طرح ہمارے پاس بھی خچر ہوتے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نادان ایسا کرتے ہیں " شرح معانی الآثار " وغیرہ کتابوں

میں یہ حدیث اسی طرح مذکور ہے۔

"شرح معانی الآثار" میں ابن عباس سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں (اہل بیت کو) دوسروں سے تین باتوں میں ممتاز بتایا۔ اسبلغ الوضوء (اچھی طرح وضو کرنا) صدقہ کا مال نہ کھانا اور گھوڑے اور گدھے کے درمیان جفتی نہ کرانا۔

ان کا جواب تین طریقے سے دیا گیا ہے۔

اولاً یہ کہ علی کی روایت میں ممانعت نہیں آئی ہے بلکہ کہا گیا ہے کہ یہ وہ لوگ کرتے ہیں، جو بے خبر ہیں۔ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ یہ کام وہ لوگ کرتے ہیں جو بے علم اور جاہل ہیں اور یہ کہ یہ کام اہل علم اور سادات کا نہیں کہ وہ اس کام میں وقت صرف کریں۔ اسی معنی میں عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت بیان ہوئی ہے یعنی یہ ایسا کام نہیں ہے جسے ہم ہاشمیوں کے لیے مخاص کیا جاتا۔ دوسرے تمام لوگ اس حکم میں شامل نہیں یعنی انھیں رخصت ہے۔ اہل بیت کو صرف تین چیزوں میں دوسروں سے ممتاز کیا گیا۔ ایک اسباغ الوضوء یعنی ہر عضو کو تین تین بار ضرور دھوئیں جبکہ دوسرے (غیر ہاشمی) اگر ایک ایک دو دو بار بھی دھولیں تو مضائقہ نہیں۔ دوسرے یہ کہ صدقہ نہیں کھاتے اور گھوڑے گدھے میں جفتی نہیں کراتے۔ یہ حکم ہاشمیوں کے لئے ان کے شرف شان کی وجہ سے ہے۔ کسی معصیت کی وجہ سے یہ تخصیص نہیں، اگر اس میں معصیت کو دخل ہوتا تو ہاشمیوں کی تخصیص نہ ہوتی کہ اوامر ونواہی میں امت محمدیہ برابر ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ گھوڑے اور گدھے کی جفتی کرنا اور اسباغ الوضوع نہ کرنا ہاشمیوں کے علو شان کے خلاف ہے۔ البتہ غیر ہاشمی اس حکم سے الگ ہیں۔ ہاشمیوں کے لئے ان تینوں باتوں کا حکم ان کی شان کی وجہ سے باقی ہے۔ اور یہی ہمارا مدعا ہے۔

ثانیاً یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "یہ کام وہ کرتے ہیں جو بے علم ہیں" کا مطلب یہ ہے کہ جو یہ کام کرتے ہیں وہ نہیں جانتے کہ گھوڑوں کے استعمال میں کتنا اجر ہے جو خچروں وغیرہ کے استعمال میں نہیں ہے اگر انھیں اس کے صحیح اجر کا پتہ ہوتا تو کبھی بھی خچروں کی طرف راغب نہ ہوتے۔ گھوڑوں سے لگاؤ اور اس سے رغبت سے متعلق بہ کثرت حدیثیں آئی ہیں۔ ان میں ابوہریرہ اور ابن عمر کی یہ دو حدیثیں بڑی مشہور ہیں جو صحاح ستہ

میں موجود ہیں۔

ابوہریرہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے گھوڑوں سے متعلق پوچھا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: تین طرح کے لوگوں کے لئے ہیں۔ کسی کے لئے یہ باعثِ اجر ہیں، اور کسی کے لئے زینت اور کسی کے لئے وبالِ جان اور ہلاکت خیز۔ پھر لوگوں نے گدھے سے متعلق پوچھا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ گدھے کے فائدے سے متعلق اس آیت کے علاوہ مجھ پر اور کچھ نازل نہیں ہوا " فمن یعمل مثقال ذرۃ خیرا یرہ، ومن یعمل مثقال ذرۃ شرا یرہ " (جس نے ذرّہ برابر بھی نیکی کی وہ اس کا اجر پائے گا اور جس نے ذرّہ برابر بھی برائی کی اسے بھی دیکھے گا) یہ حدیث صحاحِ ستہ میں مذکور ہے۔

حضرت ابن عمر سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ گھوڑے کے ساتھ شغف میں قیامت تک بھلائی ہی بھلائی ہے۔ یہ حدیث بھی صحاح وسنن میں موجود ہے۔

امام طحاوی "شرح معانی الآثار" میں لکھتے ہیں اگر کوئی کہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم کے اس قول کا کیا مطلب ہے کہ " نادان ایسا کرتے ہیں؟" تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ علماء کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ گھوڑے کے حصول اور اس کے استعمال میں جو اجر اور فائدہ ہے وہ خچر میں نہیں۔ اسی وجہ سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ گھوڑے سے فوائد بہت ہیں بہ نسبت خچر کے، جو گدھے اور گھوڑے کے ملاپ سے نادان لوگ حاصل کرتے ہیں۔ گویا وہ ایسی چیز پر توجہ نہیں کرتے جس میں اجر ہے بلکہ ایسی چیزوں پر توجہ دیتے ہیں جس میں اجر نہیں۔

ثالثاً یہ کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں بنی ہاشم کے پاس گھوڑے بہت کم تھے اس لئے آپ نے یہ فرمایا تاکہ خچر کے مقابلے میں گھوڑے کی نسل پر توجہ دی جائے اور اس طرح ان کی افزائش ہو۔

امام طحاوی شرح معانی الآثار میں عبیداللہ بن عبداللہ کے واسطے سے حضرت ابن

عباس کی یہ روایت بیان کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارے لئے (اہل بیت کے لئے) تین باتیں خاص کر دی ہیں۔ اوّل یہ کہ ہم صدقہ نہ کھائیں، اچھی طرح وضو کریں اور گھوڑے اور گدھے میں جفتی نہ کرائیں"۔ راوی کہتے ہیں کہ میری عبداللہ بن حسن سے ملاقات ہوئی آپ بیت اللہ کا طواف فرما رہے تھے میں نے ان سے یہ باتیں کیں انھوں نے اس کی تصدیق کی اور کہا بنی ہاشم میں گھوڑے بہت کم تھے آپ صلی اللہ علیہ وسلم یہ چاہتے تھے کہ گھوڑے کی نسل بڑھے۔

عبداللہ بن حسن کی توجیہہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑے اور گدھے کی جفتی کرانے کو حرام نہیں قرار دیا تھا بلکہ گھوڑوں کی قلت کی وجہ سے یہ بات کہی تھی، پھر جب یہ علت دور ہو گئی تو اس سے کوئی چیز مانع نہ رہی۔ نیز یہ کہ اس عمل سے صرف بنی ہاشم کو روکا گیا ہے، یعنی دوسروں کے لئے یہ عمل مباح ہے۔

شراب سے سرکہ بنانے اور اس کے کھانے سے متعلق تحقیق یہ ہے کہ بلا شبہ حدیث "نعم الادام الخل" (یعنی سرکہ بہترین سالن ہے) صحیح ہے۔ اسے حضرت جابر بن عبداللہ و عائشہ و ام ہانی اور ایمن رضی اللہ عنہم نے روایت کیا ہے۔ حضرت جابر کی روایت بخاری کے سوا تمام ائمہ صحاح ستہ نے نقل کیا ہے، حضرت عائشہؓ کی روایت جامع ترمذی میں ام ہانی کی حدیث مستدرک حاکم میں اور ایمن کی حدیث بیہقی کی شعب الایمان میں موجود ہے۔ ان کے اسانید و متون کی تحقیق کے لئے کتب حدیث و رجال کی طرف رجوع کرنا چاہیئے۔ زیلعی کی "نصب الرایۃ" اس باب میں بے نظیر کتاب ہے۔

شراب سے سرکہ بنانے کی ممانعت بھی ثابت ہے۔ حضرت انس سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے شراب سے سرکہ بنانے کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے ممانعت فرمائی۔ یہ روایت مسلم اور دار قطنی نے نقل کی۔ مسلم نے حضرت انس سے یہ روایت بھی نقل کی ہے کہ ابو طلحہ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسے یتیموں سے متعلق پوچھا جنھیں شراب ورثہ میں ملی تھی۔ آپؐ نے فرمایا شراب بہا دو۔ ابو طلحہ نے کہا ہم اس سے سرکہ نہ بنائیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا نہیں۔

دار قطنی نے حضرت انس سے روایت نقل کی ہے کہ ایک یتیم ابو طلحہ کی تولیت میں تھا انھوں نے اس کے لئے شراب خریدا تھا۔ جب اس کی حرمت آگئی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ اس سے سرکہ بنالیں آپ نے ممانعت فرمادی۔

زیلعی "نصب الرایۃ" میں لکھتے ہیں: شافعیہ نے حضرت انس کی مذکورہ بالا حدیث سے استدلال کیا ہے کہ شراب سے سرکہ بنانا منع ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ آیت تحریم کے نزول کے بعد صحابہ کرام نے تمام شراب بہادی، جیساکہ صحیح بخاری میں مذکور ہے۔ اگر شراب سے سرکہ کی کشید جائز ہوتی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اسے بیان فرمادیتے، جس طرح کہ مردہ بکری کے چمڑے کی دباغت سے متعلق اجازت مرحمت فرمائی۔

لیکن ام سلمہ اور جابر رضی اللہ عنہما سے مروی حدیثیں حضرت انس کی مذکورہ حدیث کے خلاف ہیں، ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی حدیث دار قطنی نے اپنے سنن میں روایت کی ہے۔ وہ فرماتی ہیں کہ ہمارے پاس ایک بکری تھی، مرگئی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا، بکری کیا ہوئی؟ ہم نے کہا وہ تو مرگئی، آپ نے فرمایا اس کا چمڑا کیوں نہ نکال لیا؟ ہم نے کہا حضور وہ تو مردہ تھی، آپ نے فرمایا، دباغت کے بعد اس کے چمڑے کا استعمال جائز ہے جس طرح شراب سے سرکہ بنانا جائز ہے۔

جابر کی حدیث بیہقی نے اپنی کتاب المعرفۃ میں روایت کی ہے کہ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "شراب سے کشید کردہ سرکہ سب سے اچھا سرکہ ہے"۔

ام سلمہ اور جابر کی مذکورہ دونوں حدیثوں سے متعلق جواباً عرض ہے کہ:۔

اولاً تو یہ دونوں حدیثیں ضعیف ہیں۔ دار قطنی نے ام سلمہ کی روایت نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ اسے فرج بن فضالہ نے یحیٰی سے روایت کیا ہے اور وہ ضعیف راوی ہے۔ اس نے یحیٰی بن سعید سے کئی ایسی حدیثیں روایت کی ہیں جن کی تائید ومتابعت دوسرے راوی نہیں کرتے۔ اور بیہقی اپنی "المعرفہ" میں کہتے ہیں کہ یہ روایت مغیرہ بن زیاد سے مروی ہے اور وہ قوی راوی نہیں۔ نیز یہ کہ اہل حجاز انگور کے سرکے کو شراب کا سرکہ کہتے ہیں۔

ثانیاً یہ کہ اگر بالفرض یہ حدیثیں صحیح مان لی جائیں، تو اس سے مراد وہ سرکہ ہوگا جو شراب

میں کچھ ملاوٹ کے بغیر تیار ہو یعنی اگر اسے دھوپ سے ہٹا کر سایہ میں رکھ دیا جائے یا سایے سے دھوپ میں رکھ دیا جائے اور وہ سرکہ بن جائے تو پاک ہے اور اس کا کھانا درست اور جائز ہے ورنہ جائز نہیں۔

بیہقی نے المعرفہ میں لکھا ہے کہ اگر شراب خود سرکہ میں تبدیل ہو جائے تو اس کا استعمال درست اور جائز ہے، فرج بن فضالہ کی حدیث بھی یہی بتاتی ہے۔

نووی "شرح مسلم" میں کہتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے شراب سے سرکہ کشید کرنے کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے منع فرمایا۔ شوافع اور جمہور کے نزدیک اسی دلیل کی بنا پر شراب میں پیاز، روٹی اور کھیرا وغیرہ ڈال کر سرکہ بنانا جائز نہیں کہ اس سے شراب کی نجاست ختم نہیں ہوتی۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اس شراب یا اس طرح حاصل کردہ سرکہ میں ڈالی ہوئی چیز دھونے یا کسی اور طرح سے ہرگز پاک نہیں ہوتی۔ ہاں اگر شراب کو دھوپ سے ہٹا کر سایہ میں یا سایہ سے ہٹا کر دھوپ میں رکھ دیا جائے اور اس طرح سرکہ بن جائے تو یہ صحیح قول کے مطابق پاک ہے۔ البتہ اگر اس میں کوئی چیز ڈال دی جائے تو پاک نہیں ہوتی شافعی، احمد اور جمہور کا یہی مذہب ہے۔ امام اوزاعی، لیث اور ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ وہ پاک ہے۔ امام مالک سے تین روایتیں نقل ہوئی ہیں۔ صحیح روایت یہ ہے کہ اس طرح سرکہ بنانا ناجائز ہے۔ اس کا مرتکب گنہگار ہوگا البتہ سرکہ پاک ہوگا۔ دوسری روایت یہ ہے کہ اس طرح (یعنی کوئی چیز ڈال کر) سرکہ بنانا ناجائز ہے اور سرکہ بھی پاک نہیں رہتا۔ ایک تیسری روایت یہ ہے کہ سرکہ بنانا بھی جائز ہے اور سرکہ بھی پاک ہے۔ البتہ علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر شراب خود سے سرکہ بن جائے تو پاک ہے۔

مذکورہ بالا تفصیل سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس مسئلے میں صحیح رائے امام شافعی، احمد اور جمہور علماء کی ہے کہ شراب سے خاص طور پر سرکہ بنانا ناجائز اور ممنوع ہے اور اس طرح کشید کردہ سرکہ پاک نہیں ہوتا، البتہ اگر کسی چیز کے ملاوٹ کے بغیر شراب خود سے سرکہ میں تبدیل ہو جائے تو پاک اور حلال ہے۔ ظاہر ہے کہ جب ملاوٹ کے ساتھ سرکہ اتارنا ہی ناجائز ہو تو پھر اس کا استعمال کیسے جائز ہو سکتا ہے۔

بلاشبہ شراب کا سرکہ بھی سرکہ ہے مگر شارع نے اسے ناجائز قرار دیا ہے۔ اگر جائز ہوتا تو

آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) یتیموں کا مال ہرگز ضائع کر دینے کا حکم نہ دیتے۔ بلکہ یتیموں کو اس مال سے حلال طریقے سے فائدہ پہنچاتے۔

ان تمام باتوں کا خلاصہ یہ ہے کہ جن جانوروں کا گوشت نہیں کھایا جاتا اس کا خصی کرنا جائز نہیں اور جن کا گوشت کھایا جاتا ہے ان کا خصی نہ کرنا افضل ہے اور عزیمت کا یہی تقاضہ ہے ہاں خصی کرنا جائز ہے اور اس کی اجازت ہے۔

بعض علماء جانوروں کے خصی کرنے کے حق میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں جسے امام بخاری نے باب " لا یوخذ فی الصدقۃ ھرمۃ ولا ذات عوار ولا تیس الا ما شاء المصدق " میں نقل کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ابوبکر نے انھیں اللہ اور اس کے رسول کے احکام لکھ کر دیئے جن میں صدقہ کا بیان تھا، لکھا تھا کہ صدقہ میں بہت بوڑھا یا عیب دار جانور اور بوتو نہ لیا جائے الّا یہ کہ صدقہ وصول کرنے والا اسے قبول کرلے۔ امام احمدؒ ابوداؤد وغیرہ نے بھی یہ روایت نقل کی ہے۔

ان علماء کا کہنا ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو اچھی چیزوں کے کھانے پینے کی اجازت دی ہے اور ان چیزوں کی نشاندہی فرمائی ہے۔ عرب اور عجم کے لوگ اکثر اونٹ، گائے، بکروں اور بھیڑوں کے گوشت استعمال کرتے تھے، ان میں بھی خصی کردہ جانوروں کے گوشت ان کے نزدیک زیادہ لذیذ اور مرغوب ہیں۔ نیز یہ بات کسی سے مخفی نہیں کہ غیر آختہ شدہ بکرے اور بھیڑ (یعنی بوتو اور سانڈ وغیرہ) کا گوشت بہت ہی بدبودار اور بدذائقہ ہوتا ہے۔ اس کی بو بھی ناقابل برداشت ہوتی ہے۔ نتیجۃً کھانے کے لئے اس کا استعمال مشکل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے غیر خصی شدہ جانوروں کو زکوۃ میں دینے سے ممانعت فرمائی ہے اس لئے کہ اس کا گوشت خراب ہوتا ہے۔

علامہ قسطلانی "ارشاد الساری شرح صحیح بخاری" میں لکھتے ہیں کہ " تیس " بھیڑوں کے نر کو کہتے ہیں جو افزائش نسل کے لئے مخصوص ہو۔ اللہ کا قول ہے " وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ " (خبیث چیزوں کا قصد نہ کرو، جنھیں تم دینا تو پسند کرتے ہو، لینا نہیں)

شیخ الاسلام دہلوی " صحیح بخاری " کی فارسی شرح میں لکھتے ہیں: نر بکرا جسے فارسی میں

تکہ (اردو میں بوتو) کہتے ہیں صدقے میں نہ دیا جائے کیوں کہ اس کا گوشت بہت بدبودار ہوتا ہے اور خرابی سے پاک نہیں، البتہ افزائش نسل کے لئے یہ ضروری ہے۔

صراح اور منتہی الارب میں لکھا ہے کہ "تَیس" تکہ (بوتو) کو کہتے ہیں۔ تیوس اور اتیاس اس کی جمع ہے۔

حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں لکھا ہے کہ التیس بھیڑ بکروں کے نر (بوتو) کو کہتے ہیں۔ اور اس کا اطلاق خصی شدہ بکرے اور دنبے پر نہیں ہوتا بلکہ صرف غیر خصی شدہ کو تَیس کہتے ہیں۔ حضرت انس سے مرفوعاً ایک حدیث مروی ہے اس میں ہے "فاذا بلغت ستًّا واربعین ففیھا حقۃ طروقۃ الفحل" (یعنی جب اونٹ کی تعداد ۴۶ تک پہنچ جائے تو اس کی زکاۃ ایک حِقّہ (ایسی اونٹنی) ہے جو نر کی جفتی کے قابل ہو) اسے ابو داؤد وغیرہ نے لفظ "الفحل" کے ساتھ نقل کیا ہے۔ مگر بخاری نے لفظ "الجمل" ذکر کیا ہے۔

یہاں تک تو ان لوگوں کی دلیل کا ذکر ہوا جو خصی کرنا جائز قرار دیتے ہیں۔ مخالفین کا کہنا ہے کہ اس سے خصی کرنے کے جواز پر استدلال درست نہیں۔ اس لئے کہ "تَیس" کو زکاۃ میں دینے کی ممانعت کا سبب اس کے گوشت کی خرابی نہیں بلکہ تَیس دو سال کے نر جانور کو کہتے ہیں جو جفتی کے قابل نہیں ہوتا۔ لہٰذا اس سے افزائش نسل کا فائدہ عملاً ناممکن ہے اور زکاۃ میں فائدہ مند چیز نکالنا لازم ہے، چاہے فائدہ دودھ کی شکل میں ہو یا نسل کی افزائش کی شکل میں۔ اور تَیس میں ان میں سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوتا۔

قاموس میں ہے: "التیس الذکر من الظباء والمعز والوعول اذا اتی علیہ سنۃ" (یعنی ہرن، بھیڑ اور جانوروں کے نر کو تَیس کہتے ہیں جب وہ سال بھر کا ہو جائے)

المصباح المنیر میں ہے "التیس الذکر من المعز اذا اتی علیہ حول، وقبل الحول ھو جدی" (یعنی تَیس نر بھیڑ اور دنبے کو کہتے ہیں جب وہ سال بھر کا ہو جائے سال سے چھوٹا ہو تو اسے جَدی کہتے ہیں)

حافظ ابن حجر "ھدی الساری مقدمۃ فتح الباری" میں تحریر فرماتے ہیں:

"التیس ھو الذکر الثنی من المعز الذی لم یبلغ حد الضراب" (تَیس بھیڑ

کے نر کو کہتے ہیں جو ابھی افزائش نسل کے قابل نہ ہو۔)

زرقانی نے شرح موطا مالک میں لکھا ہے: "لا یخرج فی الصدقۃ تیس، ھو فحل الغنم، او مخصوص بالمعز لانہ لا منفعۃ فیہ لِسَنٍّ ولا نسلٍ، وانما یوخذ فی الزکاۃ ما فیہ منفعۃ للنسل قالہ الباجی" (یعنی جانوروں اور بھیڑوں کے نر کو تیس کہتے ہیں۔ چونکہ اس میں کوئی فائدہ نہیں کہ اس سے نہ دودھ حاصل ہوتا ہے اور نہ نسل کی افزائش ہوتی ہے اس لیے اسے زکوۃ میں دینے سے منع کیا گیا ہے کیونکہ زکوۃ صرف مفید چیز کی صورت میں نکالی جاتی ہے۔

واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب: حررہ ابو الطیب محمد شمس الحق عظیم آبادی عفی عنہ وعن والدیہ وعن مشایخہ

(۴۵) عقیقے کے احکام ومسائل[1]

حمد وصلوٰۃ کے بعد راقم الحروف محمد ابو الطیب شمس الحق عظیم آبادی عرض کرتا ہے کہ چند دنوں قبل ہمیں یہ خبر پہنچی کہ کچھ لوگ عقیقہ کو مکروہ سمجھتے ہیں، اور اس سنّت پر عمل کرنے والے پر زبانِ طعن دراز کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ بچّے کی طرف سے عقیقہ کرنے کا پچھلی صدیوں میں رواج نہ تھا، اسے غیر مقلّدوں نے ایجاد کیا ہے۔ یہ سن کر مجھے سخت تعجب ہوا کہ ایک ایسی سنّت کا کس طرح اس ڈھٹائی کے ساتھ انکار کیا جاتا ہے جس کے بارے میں متعدد صحیح اور غیر منسوخ حدیثیں ثابت ہیں، اور ائمہ اربعہ کے اقوال بھی اس بارے میں بہ کثرت منقول ہیں۔ بالفرض اگر ائمہ کرام سے اس کی کراہت بھی منقول ہوتی اور احادیثِ رسول سے اس کا استحباب ثابت ہوتا تب بھی امت پر واجب تھا کہ حدیث پر عمل کرتی اور امام کا قول ترک کر دیتی، کیونکہ چاروں اماموں نے ہمیں اس کی وصیّت کی ہے جیسا کہ شیخ عبد الوہاب شعرانی نے "المیزان الکبری"، علّامہ محمد معین ٹھٹوی نے "دراسات اللبیب"، علّامہ ابن عابدین نے "ردّ المحتار" اور شاہ ولی اللہ دہلوی نے "حجۃ اللہ البالغہ" میں اس کی تصریح کی ہے اور ائمہ کرام سے اس مفہوم کے اقوال نقل کیے ہیں کہ اگر ان کی رائے صحیح حدیث کے خلاف ہو تو حدیث پر عمل کیا جائے اور ان کی رائے اور قیاس کو چھوڑ دیا جائے۔ بلکہ صحیح حدیث سے جو ثابت ہو اسی کو امام کا مسلک تصوّر کیا جائے[2]۔ تعجب ہے کہ مقلّدین اپنے اماموں کی ان

---

[1] فارسی میں یہ "الاقوال الصحیحہ فی احکام النسیکہ" کے نام سے شائع ہوا تھا (دہلی ۱۲۹۷ھ)۔ یہاں اس کا مختصر اردو ترجمہ درج کیا جا رہا ہے۔ اصل رسالہ اسی مجموعے کے حصہ فارسی میں دیکھا جا سکتا ہے۔

[2] مولانا عظیم آبادی نے ہر ایک کی عربی عبارتیں بھی نقل کی ہیں جنھیں اصل رسالہ میں دیکھا جا سکتا ہے۔

تصریحات کے باوجود ان کے بتلائے ہوئے طریقے پر نہیں چلتے مختلف مسائل میں اپنے امام ہی کے قول پر عمل کرتے ہیں خواہ وہ صحیح احادیث کے خلاف ہی کیوں نہ ہو۔

جہاں تک عقیقہ کا سوال ہے امام ابوحنیفہ کے نزدیک صحیح قول کے مطابق مستحب ہے۔ بالفرض اگر اس کا استحباب ان سے نہ بھی ثابت ہو تب بھی بہت سی صحیح احادیث سے اس کا استحباب ثابت ہے۔ اور امام صاحب کے فرمان "اذا صحّ الحدیث فھو مذھبی" (جب کسی مسئلہ میں صحیح حدیث وارد ہو تو میرا مذہب بھی وہی ہے جس کی تائید وہ حدیث کر رہی ہو) کے مطابق ان کا بھی یہی مذہب ٹھہرے گا۔

اس رسالے میں ہم نے احادیثِ رسول اور اقوالِ ائمہ سے عقیقہ کا ثبوت پیش کیا ہے۔ اس وضاحت کے بعد بھی اگر کوئی نہ مانے تو وہ اس آیت کا مصداق ہو گا۔

ومن یشاقق الرسول من بعد ما تبین له الهدی ویتبع غیر سبیل المؤمنین نوله ما تولی ونصله جهنم وساءت مصیرا

جو کوئی حق واضح ہو جانے کے بعد رسول کی مخالفت کرے گا اور مؤمنوں کی راہ سے ہٹ کر چلے گا، اسے ہم وہ کرنے دیں گے جو وہ کرے گا، پھر جہنم میں داخل کریں گے جو بہت بُرا ٹھکانا ہو گا۔

اس رسالے کا نام ہم نے "الاقوال الصحیحہ فی احکام النسیکہ" رکھا ہے۔

وما توفیقی الّا باللہ علیہ التوکل وبہ الاعتصام۔

عربی زبان میں "عقیقہ" پیدائش کے وقت بچے کے سر کے بال کو کہتے ہیں۔ شریعت میں اس سے وہ جانور مراد ہے جسے بچے کا سر مونڈنے کے وقت ذبح کیا جائے۔ چونکہ اس جانور کو عاق کیا جاتا ہے یعنی کاٹا جاتا ہے، اسی لیے اسے عقیقہ کہا جاتا ہے (دیکھیے: قسطلانی کی "ارشاد الساری شرح صحیح بخاری"، اور زرقانی کی "شرح موطا امام مالک")، اسے "نسیکہ" اور "ذبیحہ" بھی کہتے ہیں۔ جاہلیت میں عربوں کے یہاں بھی عقیقہ کا رواج تھا، اسے وہ بہت ضروری خیال کرتے تھے، چونکہ اس میں بہت سے فوائد ہیں اس لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اسے اسلام میں برقرار رکھا، خود بھی اس پر عمل کیا، اور دوسروں کو بھی اس کی تاکید

فرمائی ۔ صحابہ ، تابعین اور تبع تابعین بھی ہمیشہ اس پر عمل پیرا رہے ۔ عقیقہ سے متعلق بہت سی حدیثیں بخاری ، ترمذی ، ابوداؤد ، نسائی ، دارمی اور موطا مالک وغیرہ میں موجود ہیں جن میں سے بعض کا ذکر کیا جاتا ہے ۔

سلمان بن عامر ضبی کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ بچے کی ولادت پر عقیقہ ہے ، لہٰذا اس کی طرف سے خون بہاؤ (یعنی جانور ذبح کرو) اور گندگی (سر کے بال) دور کرو ۔ (بخاری ، ابوداؤد ، ترمذی ، دارمی ، نسائی)

حبیب ابن شہید کہتے ہیں ، مجھے ابن سیرین نے حکم دیا کہ حسن بصری سے دریافت کروں کہ انھوں نے عقیقہ کی حدیث کس سے سنی ہے ؟ میں نے ان سے پوچھا تو انھوں نے کہا سمرہ بن جندب سے (بخاری . نسائی)

نافع بیان کرتے ہیں کہ ابن عمر سے ان کے گھر میں کوئی عقیقہ کے بارے میں پوچھتا تو اسے عقیقہ کا جانور دیتے ، وہ بچے اور بچی کی طرف سے ایک بکری ذبح کیا کرتے تھے ۔ (موطا مالک)

ہشام بن عروہ کہتے ہیں کہ ان کے والد عروہ بن زبیر اپنے بیٹے اور بیٹی کی طرف سے ایک ایک بکری عقیقہ میں ذبح کرتے تھے (موطا مالک)

سمرہ بن جندب کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مولود اپنے عقیقہ تک رہن رکھا ہوا ہوتا ہے ۔ ساتویں دن اس کی طرف سے جانور ذبح کیا جائے ، اس کا نام رکھا جائے اور سر مونڈا جائے (ترمذی ، دارمی ، ابوداؤد)

امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ رہن رہنے کے معنی یہ ہیں کہ بچہ والدین کے حق میں شفاعت کرنے سے روکا جاتا ہے یہاں تک کہ وہ اس کی طرف سے عقیقہ کریں ۔

یوسف بن ماہک کہتے ہیں کہ کچھ لوگ حفصہ بنت عبدالرحمٰن کے پاس آئے اور ان سے عقیقہ کے بارے میں پوچھا ، انھوں نے کہا کہ عائشہؓ نے انھیں بتایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو عقیقہ کا حکم دیا ہے ، لڑکے کی طرف سے دو برابر بکری ، اور لڑکی کی طرف سے ایک (ترمذی)

بریدہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حسن اور حسین کی طرف سے عقیقہ کیا (نسائی)

عقیقہ سے متعلق اسی مفہوم کی اور بہت سے حدیثیں سباع بن ثابت، ام کرز، علی بن ابی طالب، ابن عباس وغیرہ سے منقول ہیں جن سے اس کا استحباب اور مسنون ہونا ثابت ہوتا ہے۔ وہ حدیثیں جن میں "لا أحب العقوق" (میں عقوق کو پسند نہیں کرتا) کے الفاظ آئے ہیں، ان سے عقیقہ کی کراہت مقصود نہیں، ذیل میں اس کے وجوہ ذکر کئے جاتے ہیں۔

(۱) اوّل تو یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عقیقہ سے منع نہیں فرمایا، بلکہ "عقیقہ" کے لفظ سے کراہت کا اظہار کیا ہے۔ کیونکہ یہ "عقق" سے ماخوذ ہے اور "عقوقِ والدین" (والدین کی نافرمانی) سے اس کا اشتباہ ہوتا ہے، اس لئے انھیں "عقیقہ" کا لفظ اچھا نہ لگا، اور اسے بدل کر انھوں نے "ذبیحہ" اور "نسیکہ" کر دیا۔ برے نام کو اچھے نام سے بدلنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی معروف عادت تھی (دیکھئے: محمد طاہر فتنی کی مجمع بحار الانوار اور زرقانی کی شرح موطا)

(۲) دوم یہ کہ یہاں "عقوق" سے والدین کی طرف سے بچے کو عاق کرنا (یعنی بچے کی طرف سے جانور نہ ذبح کرکے اس سے گویا قطع تعلق کرنا) مراد ہے، اس سے عقیقہ کی کراہت کے بجائے عقیقہ نہ کرنے کی کراہت کا ثبوت ہوتا ہے۔ (دیکھئے: مجمع بحار الانوار اور محلی شرح موطا)

(۳) سوم یہ کہ سائل کو عقیقہ کے بارے میں علم نہ تھا کہ یہ مکروہ ہے یا مستحب۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے "لا أحب العقوق" کہہ کر اسے بتایا کہ مکروہ اور موجبِ غضبِ باری دراصل "عقوق" (والدین کی نافرمانی) ہے نہ کہ عقیقہ (جو بچے کی طرف سے کیا جاتا ہے (دیکھئے: ملا علی قاری کی مرقاۃ المفاتیح)

(۴) چہارم یہ کہ سائل نے جب "عقیقہ" کے بارے میں سوال کیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میں "عقوق" کو پسند نہیں کرتا۔ پھر انھوں نے بچے کی طرف سے عقیقہ کا حکم دیا اور خود بھی حسن اور حسین کا عقیقہ کیا۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ یہاں دراصل لفظ "عقوق" سے

ناپسندیدگی کا اظہار مقصود ہے، نہ کہ عقیقہ کرنے سے۔ ورنہ پھر خود ہی اس کا حکم کیوں دیتے؟
حدیث میں ہے: زید بن اسلم اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں، انھوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عقیقہ کے بارے میں دریافت کیا گیا، آپ نے فرمایا میں "عقوق" کو پسند نہیں کرتا، گویا انھوں نے "عقیقہ" نام سے کراہت کا اظہار کیا، اور فرمایا: جس کے یہاں کوئی بچہ پیدا ہو اور وہ اس کی طرف سے جانور ذبح کرنا چاہے تو ذبح کرے۔ (موطا مالک)
اسی مفہوم کی حدیث عمرو بن شعیب سے بھی ابوداؤد اور نسائی میں موجود ہے، جس میں "عقوق" کے لفظ سے کراہت کے ساتھ ہی بچے کی طرف سے جانور ذبح کرنے کا حکم ہے۔
اس تفصیل کے بعد عمرو بن شعیب اور زید بن اسلم کی ان مجمل حدیثوں کا صحیح مفہوم سمجھا جا سکتا ہے جو مصنف ابن ابی شیبہ، مصنف عبد الرزاق اور عقود الجواہر المنیفہ للزبیدی وغیرہ میں موجود ہیں جن میں "لا أحب العقوق" کے بعد وہ وضاحت منقول نہیں جو موطا مالک، ابوداؤد اور نسائی میں مذکور ہے، اور جس کے بعد عقیقہ کے مسنون ہونے میں کوئی شبہ باقی نہیں رہتا۔ اور یہ حقیقت معلوم ہوتی ہے کہ کراہت دراصل صرف لفظ "عقیقہ" کے استعمال سے ہے، جو "عقق" سے ماخوذ ہے، جس کے ساتھ ذبیحہ مولود کے علاوہ نافرمانی اور احسان فراموشی کا مفہوم بھی وابستہ ہے۔ اس لئے "عقیقہ" کے بجائے "نسیکہ" اور "ذبیحہ" کا لفظ استعمال کرنا زیادہ بہتر ہے۔ (دیکھئے: زرقانی شرح موطا، قسطلانی شرح بخاری، محلی شرح موطا از علامہ سلام اللہ، سفر السعادت از شیخ عبد الحق دہلوی،)
اس کی مثال یہ ہے کہ صلوٰۃ عشا، کو صلوٰۃ عتمہ کہنے سے منع فرمایا گیا ہے حالانکہ دونوں سے نماز عشاء مراد ہے۔ ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ "صلوٰۃ عتمہ" کا لفظ مشرکین استعمال کرتے تھے، اس لئے مسلمانوں کے لئے اس کا استعمال مکروہ بتایا گیا۔
بعض علماء کا خیال ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے "لا أحب العقوق" فرما کر "عقیقہ" کا لفظ استعمال کرنے سے کراہت کا اظہار نہیں کیا ہے۔ اگر یہ بات ہوتی تو پھر بہت سی حدیثوں میں "عقیقہ" کا لفظ خود ان کی زبانی کیوں منقول ہوتا؟ (دیکھئے: زرقانی شرح موطا، مرقاۃ شرح مشکوٰۃ، محلی شرح موطا)۔ کراہت دراصل "عقیقہ" (ذبیحہ) کے بجائے

"عقوق" (نافرمانی) سے ہے۔ عربی زبان میں چونکہ دونوں ہی "عقق" سے ماخوذ ہیں۔ اس لئے غالباً سائل نے گمان کیا کہ "عقوق" (نافرمانی اور احسان فراموشی) کی طرح "عقیقہ" (ذبیحہ مولود) بھی ناپسندیدہ اور مکروہ ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صراحت فرمائی کہ مکروہ دراصل "عقوق" ہے نہ کہ "عقیقہ"

بہرحال مذکورہ بالا تمام روایات سے "عقیقہ" کا استحباب ثابت ہوتا ہے۔ علماء کا بھی اس پر اتفاق ہے، ان کے درمیان اختلاف صرف اس میں ہے کہ کیا "عقیقہ" کا لفظ استعمال کرنا چاہئے یا نہیں، فی نفسہ "عقیقہ" کے ثبوت میں کوئی کلام نہیں۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک بھی ساتویں دن عقیقہ میں لڑکے کی طرف سے دو اور لڑکی کی طرف سے ایک بکری ذبح کرنا مستحب ہے، اور ایک روایت میں یہ ہے کہ مباح ہے۔ اگر بکری کی جگہ دنبہ یا بھینس یا اونٹ ذبح کرے تب بھی جائز ہے۔ بلوغت کے بعد کسی کی طرف سے عقیقہ درست نہیں۔ اگر ساتویں دن نہ کر سکے تو چودھویں دن کرے ورنہ پھر اکیسویں دن۔ مولود کے سر کا بال بھی اس دن مونڈے، اور اس کے وزن کے برابر سونا یا چاندی صدقہ کرے۔ ذبح کئے ہوئے جانور کی ہڈی توڑنا، یا ہڈی توڑے بغیر جوڑ سے الگ کرنا دونوں ٹھیک ہے۔ عقیقہ کا گوشت خود کھائے، اہل و عیال کو کھلائے، اور صدقہ کرے، یہ جو مشہور ہے کہ اس کا گوشت بچے کے ماں باپ کو نہیں کھانا چاہئے اس کی کوئی اصلیت نہیں۔ (مذکورہ بالا تفاصیل کے لئے دیکھئے ابن عابدین شامی کی ردالمحتار، شعرانی کی میزان کبریٰ، کردری کی فتاوی بزازیہ، ملا علی قاری کی حرز الثمین شرح حصن حصین، شیخ عبدالحق دہلوی کی شرح فارسی مشکوٰۃ، شاہ ولی اللہ دہلوی کی حجۃ اللہ البالغہ، شاہ محمد اسحٰق دہلوی کی مسائل اربعین)[1]

امام مالک کے نزدیک بھی عقیقہ مستحب ہے۔ خواہ لڑکا ہو یا لڑکی ایک ہی بکری ذبح کی جائے گی۔ عقیقہ کا ذبیحہ قربانی کے ذبیحہ کی طرح ہے، لہٰذا بکری، اونٹ، گائے، بھینس ہر

---

[1] مولانا عظیم آبادی نے تمام کتابوں کے اقتباسات درج کئے ہیں جن سے احناف کے یہاں عقیقہ کے استحباب کا ثبوت ملتا ہے۔ یہاں ان سب کا ترجمہ طوالت کا موجب ہوگا۔ تفصیل کے لئے اصل رسالہ ملاحظہ فرمائیں۔

ایک ذبح کرنا درست ہے جیسا کہ ہر ایک کی قربانی ٹھیک ہے۔ اس کے لیے کانے، لنگڑے کمزور اور بیمار جانور کا اختیار کرنا جائز نہیں۔ اس کے گوشت (اور چمڑے) میں سے کچھ بھی فروخت نہ کرے، بلکہ خود کھائے، گھر والوں کو کھلائے اور صدقہ کرے۔ بہتر یہ ہے کہ ذبیحہ کی ہڈی (خواہ جوڑ کی ہو یا دوسرے جگہ کی)، نہ توڑے۔ اگر ساتویں دن سے پہلے یا بعد میں جانور ذبح کرے تو عقیقہ نہیں ہوگا۔ اور اگر مولود عقیقہ سے قبل ہی مرجائے تو اس کی جانب سے عقیقہ ساقط ہوجاتا ہے۔ (تفصیل کے لئے دیکھئے: موطا مالک، زرقانی شرح موطا، ارشاد الساری للقسطلانی اور المدخل لابن الحاج)

امام شافعی کے نزدیک عقیقہ سنت مؤکدہ ہے۔ ساتویں دن لڑکے کی طرف سے دو اور لڑکی کی طرف سے ایک بکری ذبح کی جائے۔ اگرچہ عقیقہ قربانی کی طرح واجب نہیں پھر بھی عقیقہ کے جانور میں اس کے جنس، عمر اور عیب سے سلامتی وغیرہ میں قربانی کے جانور جیسی شرائط کا لحاظ کرنا چاہیے، ذبح کے وقت عقیقہ کی نیت بھی کرے۔ اور اس کا گوشت خود کھائے، اپنے اہل وعیال کو کھلائے اور حاجت مندوں پر صدقہ کرے۔ سارا گوشت پکائے مگر ایک ران دائی (خادمہ) کے لئے چھوڑ دے، اور بہتر ہے کہ ذبیحہ کی ہڈی نہ توڑے، اور اگر توڑے تو خلاف اولیٰ ہے۔ ایک شافعی عالم رافعی فرماتے ہیں کہ عقیقہ کا وقت بچے کی پیدائش سے اس کی بلوغت تک ہے۔ کسی نے اگر اس کی طرف سے عقیقہ کا ارادہ کر رکھا ہو تو اس کے بالغ ہونے کے بعد ساقط ہوجاتا ہے۔ ہاں اگر وہ خود اپنی طرف سے بالغ ہونے کے بعد عقیقہ کرنا چاہتا ہے تو جائز ہے۔ امام شافعی سے منقول ہے کہ بڑے آدمی (بالغ) کا عقیقہ نہیں ہوتا۔ ایک شافعی عالم بندنیجی کہتے ہیں کہ ہمارے ہاں بکری کے علاوہ کوئی دوسرا جانور عقیقہ میں ذبح کرنا جائز نہیں لیکن جمہور علماء اونٹ یا گائے ذبح کرنے کے قائل ہیں۔ (تفصیل کے لئے دیکھئے: قسطلانی کی ارشاد الساری شرح بخاری)

امام احمد کے نزدیک بھی عقیقہ ایک روایت کے مطابق واجب، اور مشہور روایت کے مطابق سنت مؤکدہ ہے۔ لڑکے کی طرف سے دو اور لڑکی کی طرف سے ایک بکری، ولادت کے ساتویں دن ذبح کی جائے۔ ذبیحہ کی ہڈی جوڑوں کے علاوہ کسی دوسری جگہ سے نہیں توڑنی

چاہیے۔ (دیکھیے: شعرانی کی میزان کبریٰ)

عقیقہ کے استحباب پر ائمۂ اربعہ کے علاوہ تمام اہلِ علم (صحابہ، تابعین، تبع تابعین) اور فقہاء و محدثین متفق ہیں۔ مجھے علم نہیں کہ کسی سے اس کے خلاف بھی کچھ منقول ہے۔ ان کے درمیان اگر اختلاف ہے تو صرف اتنا کہ کچھ اس کے وجوب کے قائل ہیں اور کچھ سنّت یا مستحب ہونے کے۔ اس کے جواز کے سلسلے میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں۔ عقیقہ کی حدیث بہت سے صحابہ کرام سے منقول ہے، جیسے: علی، عائشہ، ام کرز، بریدۃ، سمرہ، ابوہریرہ، ابن عمر، انس، سلمان بن عامر، ابن عباس۔ اور ہمیشہ سے علماء کا اس پر عمل رہا ہے (دیکھیے: ترمذی)

امام ابوحنیفہ سے جو عقیقہ کا بدعت ہونا نقل کیا جاتا ہے وہ غلط ہے، ان کی طرف اس کی نسبت درست نہیں خصوصاً ایسی صورت میں جب کہ اس سے متعلق بہت سی صحیح حدیثیں وارد ہیں جن کا انکار دن میں آفتاب کی روشنی سے انکار کے مترادف ہے۔ امام صاحب سے کچھ علماء نے اس کے استحباب اور بعض نے اباحت کا قول نقل کیا ہے۔ امام طحاوی جو امام ابوحنیفہ کے مذہب کے سب سے بڑے واقف کار تھے امام ابوحنیفہ سے اس کا تطوّع ہونا نقل کرتے ہیں۔ یعنی مستحب و مندوب ہے (جیسا کہ ردّ المحتار میں ابن عابدین تطوّع اور مندوب کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے) اسی قول پر میں اعتماد کرتا ہوں کیونکہ یہ احادیث اور آثارِ صحابہ کے مطابق ہے۔

بعض علماء نے امام ابوحنیفہ سے جو عقیقہ کا بدعت ہونا نقل کیا ہے، اس کے بارے میں علّامہ عینی عمدۃ القاری شرح صحیح بخاری میں فرماتے ہیں: یہ جھوٹ ہے، امام صاحب کی طرف اس کا انتساب جائز نہیں، ایسا کہنا ان سے بعید ہے، انھوں نے صرف یہ کہا ہے کہ سنّت نہیں۔

یہاں سنّت نہ ہونے سے سنّت مؤکدہ ہونے کی نفی مقصود ہے، نہ کہ سنّت غیر مؤکدہ کی۔ لہٰذا اس سے استحباب کی نفی نہیں ہوتی۔ حنفی مذہب میں "سنّت" کا اطلاق اکثر سنّت مؤکدہ پر ہوتا ہے مستحب پر نہیں۔ ہمارے استاد مولانا نذیر حسین دہلوی نے ہمیں اس نکتہ کی

طرف توجہ دلائی ہے، فقہ حنفی کی متعدد کتابوں (ہدایہ، کنزالدقائق، بنایہ شرح ہدایہ للعینی وغیرہ) میں اور کتب حدیث کے اندر بھی اس کی متعدد مثالیں ملتی ہیں کہ سنّت سے سنّت مؤکدہ مراد ہوتا ہے اور اس کی نفی سے مستحب ہونے کی نفی نہیں ہوتی۔

اگر کسی کے ذہن میں یہ شبہ ہو کہ عقیقہ کی حدیثیں قربانی کی حدیثوں سے منسوخ ہوگئیں، جیساکہ امام محمد نے دعویٰ کیا ہے، پھر ان پر عمل کیسے درست ہوگا؟

امام محمد موطا میں فرماتے ہیں: عقیقہ کے بارے میں ہمیں معلوم ہوا ہے کہ جاہلیت میں اس کا رواج تھا، ابتدائے اسلام میں بھی اس پر عمل رہا، پھر قربانی نے اس سے پہلے کے ہر طرح کے ذبح کو منسوخ کردیا، جیسے رمضان کے روزے نے ہر طرح کے روزوں کو، غسل جنابت نے ہر طرح کے غسل کو، اور زکوٰۃ نے ہر طرح کے صدقہ کو منسوخ کردیا۔ (موطا امام محمد)

مسند امام ابی حنیفہ میں خوارزمی نے محمد بن الحنفیہ اور ابراہیم نخعی سے نقل کیا ہے کہ عقیقہ جاہلیت میں تھا، اسلام میں اسے چھوڑ دیا گیا۔ امام محمد نے کتاب الآثار میں بھی یہ روایت درج کی ہے، جیساکہ مرتضیٰ زبیدی نے عقود الجواہر المنیفہ میں لکھا ہے۔ محلّی شرح موطا میں شیخ سلام اللہ رامپوری تحریر فرماتے ہیں کہ ابن المبارک، دارقطنی، بیہقی اور ابن عدی نے حضرت علی سے بھی اس مفہوم کی روایت نقل کی ہے۔ مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: کفایہ شرح ہدایہ، شرح مشکوٰۃ از شیخ عبدالحق دہلوی، وشرح سفرالسعادت۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت علی کی حدیث (جسے ابن المبارک، دارقطنی، بیہقی، ابن عدی نے نقل کیا ہے) صحیح نہیں، اس کی سند میں مسیّب بن شریک اور عقبہ بن یقظان دو راوی ضعیف ہیں، جیساکہ علامہ عینی نے بنایہ شرح ہدایہ میں بیہقی اور دارقطنی سے نقل کیا ہے۔۔۔ اگر بالفرض یہ حدیث صحیح بھی مان بھی لی جائے تب بھی اس حدیث سے وجوب عقیقہ کا منسوخ ہونا ثابت ہوتا ہے، نہ کہ سرے سے عقیقہ ہی منسوخ ہے۔ جیساکہ رمضان کے روزے نے عاشورا کے روزے کی فرضیت ساقط کردی، اور غسل جنابت نے ہر طرح کے غسل کا وجوب منسوخ کردیا۔ اسی طرح قربانی نے عقیقہ کا وجوب منسوخ کردیا۔ فی نفسہ عقیقہ کی مشروعیت اب بھی باقی ہے، جیساکہ عاشورا کے روزے کا استحباب اب بھی موجود ہے۔ اور ان دونوں کی مشروعیت صحیح احادیث سے ثابت

ہے۔ اگر ہم یہ کہیں کہ عقیقہ کا استحباب بھی منسوخ ہے تو پھر عاشورا کے روزے کا استحباب بھی منسوخ ماننا پڑے گا۔ ظاہر ہے کہ کوئی اس کا قائل نہیں۔

علاوہ ازیں نسخ ثابت کرنے کے لئے منسوخ حدیث سے ناسخ کا بعد میں ہونا ضروری ہے۔ اور یہاں صورت حال اس کے برعکس ہے، کیونکہ قربانی سنہ۲ھ میں شروع ہوئی، اور عقیقہ پر عمل سنہ۳، ۴، ۷، ۸، ۹ھ میں قربانی کی مشروعیت کے بعد بھی ہوتا رہا۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حسین اور حسین کا عقیقہ سنہ۳ھ اور سنہ۴ھ میں، اپنے بیٹے ابراہیم کا عقیقہ سنہ۸ھ یا سنہ۹ھ میں کیا۔ اور رام کرز غزوۂ حدیبیہ کے سال یعنی سنہ۷ھ میں عقیقہ کی حدیث روایت کرتی ہیں۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ قربانی سے عقیقہ کے منسوخ ہونے کی کوئی حقیقت نہیں، بلکہ یہ بالکل لغو اور مہمل بات ہے[1]۔ میں نے اپنے استاد مولانا بشیر الدین قنوجی سے جب اس موضوع سے متعلق سوال کیا تو انھوں نے جواب میں تحریر فرمایا کہ "نسخ سے متعلق امام محمد کی دلیل شاید حضرت علی کی وہ حدیث ہے جو دار قطنی وغیرہ میں موجود ہے، اگر یہ صحیح بھی مان لی جائے تو اس سے صرف وجوبِ عقیقہ کا نسخ ثابت ہوتا ہے، اور یہ استحبابِ عقیقہ کے منافی نہیں۔ (اس لئے کہ اس کا استحباب دوسری احادیث سے ثابت ہے) جیسے کہ رمضان کے علاوہ ہر روزہ کے وجوب کے منسوخ ہونے سے عاشورا کے روزے کے استحباب کی نفی نہیں ہوتی، اور جنابت کے علاوہ ہر غسل کے وجوب کے منسوخ ہونے سے غسلِ جمعہ کے استحباب کی نفی نہیں ہوتی، اور زکوٰۃ کے علاوہ ہر طرح کے صدقے کے وجوب کے منسوخ ہونے سے نفلی صدقات کے استحباب کی نفی نہیں ہوتی۔ علاوہ ازیں بریدہ کی حدیث جو ابو داؤد میں ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ عقیقہ نہیں بلکہ مولود کا سر ذبیحہ کے خون سے پوتنا (جیسا کہ جاہلیت میں رواج تھا) منسوخ ہوا ہے۔ اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ قربانی کی مشروعیت سنہ۲ھ میں ہوئی ہے، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حسن اور حسین کا عقیقہ سنہ۳ھ اور سنہ۴ھ میں، اور اپنے بیٹے ابراہیم کا عقیقہ سنہ۹ھ میں کیا

---

[1] تفصیلی حوالوں اور اقتباسات کے لئے دیکھئے اصل فارسی رسالہ، جہاں مولانا عظیم آبادی نے تمام باتوں کے لئے ثبوت فراہم کئے ہیں۔

اگر عقیقہ کا حکم منسوخ ہو گیا ہوتا تو خود آنحضرت اس پر عمل کیسے کرتے؟ اور جس روایت میں یہ آیا ہے کہ آنحضور نے حضرت فاطمہ کو حسن اور حسین کے عقیقہ سے منع فرمایا تھا تو اس سے مقصود یہ ہے کہ ان دونوں کا عقیقہ میں نے کر دیا ہے، تمھیں کرنے کی ضرورت نہیں۔ عقیقہ کے بارے میں ام کرز نے ایک حدیث (جو مشکواۃ وغیرہ میں موجود ہے) حدیبیہ کے سال یعنی ۶ھ میں روایت کی ہے، حضرت ابن عمر اور دیگر صحابہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد بھی اس پر عمل کرتے رہے۔ یہ صحیح اور مرفوع احادیث ابراہیم نخعی اور محمد بن حنفیہؒ جیسے دو ایک تابعی کے کہنے سے منسوخ نہیں ہو سکتیں۔ نسخ ثابت کرنے کے لئے کوئی صحیح مرفوع حدیث ہونی چاہیئے۔ یہاں اس بات کی طرف بھی اشارہ کر دیا جائے کہ محمد بن حنفیہؒ سے روایت کرنے والا مجہول ہے، اور حماد بن ابی سلیمان جو ابراہیم نخعی سے روایت کرتے ہیں متکلم فیہ ہیں۔"

میرے نزدیک نسخ سے متعلق مذکورہ بالا حدیث میں ایک اشکال یہ بھی ہے کہ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ زکواۃ نے ہر صدقہ کو منسوخ کر دیا، گویا صدقۂ فطر بھی منسوخ ہے، کیونکہ صدقۂ فطر کا حکم ۲ھ میں زکواۃ سے قبل دیا گیا تھا (جیسا کہ اسد الغابہ اور تاریخ الخمیس میں مذکور ہے) حالانکہ اس کا وجوب ساقط نہیں ہوا، بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ہمیشہ صدقۂ فطر ادا کیا جاتا رہا، اور صحابہ کرامؓ نے بھی برابر اس کا اہتمام کیا۔ امام ابو حنیفہ بھی اس کے وجوب کے قائل ہیں۔ باقی تینوں امام اسے فرض کہتے ہیں (دیکھئے: قسطلانی شرح بخاری)

ان سطور سے حضرت علی کی مذکورہ بالا روایت (جسے دارقطنی، بیہقی، ابن عدی اور ابن المبارک نے نقل کیا ہے) کی حقیقت واضح ہو چکی ہوگی، موطا امام محمد کی روایت سے متعلق اب مزید کچھ کہنے کی ضرورت نہیں، رہا ابراہیم نخعی کا یہ قول کہ (عقیقہ جاہلی دور میں رائج تھا، اسلام آیا تو چھوڑ دیا گیا) درست نہیں، بلکہ صحیح احادیث کے خلاف ہے، کیونکہ بہت سی حدیثوں سے اس کی مشروعیت اسلام میں ثابت ہے، جیسا کہ فرع میں ہم لکھ آئے ہیں۔ ممکن ہے کہ امام نخعی کو عقیقہ کی حدیثیں نہ پہنچی ہوں، اس لئے انھوں نے ایسا کہہ دیا ہو۔ بہرحال ان کے قول سے صحیح مرفوع حدیثیں منسوخ نہیں ہو سکتیں —— پھر امام نخعی سے اس کی صحت بھی محتاج ثبوت ہے، اس لئے کہ ان سے روایت کرنے والے حماد بن ابی سلیمان پر محدثین نے بہت کلام کیا ہے (تفصیل کے

لیے دیکھئے: میزان الاعتدال للذھبی، وتہذیب التہذیب لابن حجر، وتقریب التہذیب لابن حجر وغیرہ)

احناف میں امام محمد بظاہر استحباب عقیقہ کے منسوخ ہونے کے قائل ہیں جیسا کہ انھوں نے اپنی "موطا"، "کتاب الآثار" اور "جامع صغیر" میں تصریح فرمائی ہے، مگر علامہ ابن عابدین نے "ردّ المحتار" میں امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کی طرح امام محمد کی طرف بھی عقیقہ کے استحباب یا اباحت کا قول منسوب کیا ہے، گویا ان کے نزدیک بھی دراصل عقیقہ کا وجوب منسوخ ہے نہ کہ اس کا استحباب۔ اس صورت میں ان کی کتابوں کے اندر جو عبارتیں ہیں ان میں "وجوب" کا لفظ مقدر ماننا پڑے گا تاکہ ان کا قول دیگر علمائے احناف کے قول کے خلاف نہ پڑے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کے مطابق بنانے کے لئے ان کے قول کے اندر یہ تاویل کرنا مناسب ہے۔ ہمارے نزدیک صحیح حدیث میں تاویل کرنے کے بجائے کسی عالم کے قول میں تاویل کرنا زیادہ بہتر ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

عقیقہ کی مشروعیت کے بارے میں اس گفتگو کے بعد اب چند باتیں مولود سے متعلق دیگر احکام کے سلسلے میں ذکر کی جاتی ہیں۔

(۱) ولادت کے بعد مستحب ہے کہ مولود کے دائیں کان میں اذان اور بائیں کان میں اقامت کہی جائے (دیکھئے: جامع صغیر للسیوطی، الاذکار للنووی، مرقاۃ المفاتیح للقاری وغیرہ)۔ بعض حدیثوں میں صرف اذان کا ذکر ہے۔ (دیکھئے: ابوداؤد اور ترمذی)۔ لہٰذا اذان اور اقامت یا صرف اذان دونوں جائز ہے، لیکن ضروری ہے کہ مولود کے کان کے سامنے کہی جائے اس طرح کہ اس کی آواز کان میں پہنچے، یہ جو ہم لوگوں کے یہاں اکثر مقامات پر معمول بنا ہوا ہے کہ مولود کو مؤذن سے دور رکھتے ہیں، اس کی کوئی اصلیت نہیں۔ احادیث سے جو کچھ ثابت ہوتا ہے وہ ہم نے بلاکم وکاست بیان کردیا ہے۔

(۲) یہ بھی مستحب ہے کہ ولادت کے بعد کسی نیک آدمی کے ذریعہ مولود کے منہ میں تحنیک کرائی جائے، یعنی کسی کھجور کو کچل کر اس کا لعاب بچّے کے منہ میں دیا جائے تاکہ اس کا کچھ حصّہ اس کے پیٹ میں چلا جائے، اگر کھجور میسّر نہ ہو تو کوئی بھی میٹھی چیز چبا کر منہ میں دی جائے۔ تحنیک مرد

اور عورت دونوں سے کرائی جا سکتی ہے، مگر بہتر ہے کہ کوئی عالم فاضل یا نیک شخص ہو۔ اگر ایسا کوئی نہ ملے تو پھر کوئی بھی یہ کام کر سکتا ہے۔ یہ بھی مستحب ہے کہ تحنیک کے بعد وہ آدمی بچّے کے لئے خیر و برکت کی دعا کرے (اس مفہوم کی حدیثوں کے لئے دیکھئے: بخاری، مسلم، ابوداؤد وغیرہ۔ کھجور اور دوسری میٹھی چیز کے جواز کے بارے میں دیکھئے: شرح صحیح مسلم للنووی، قسطلانی شرح صحیح بخاری، عینی شرح صحیح بخاری)

(۳) مستحب ہے کہ ولادت کے ساتویں دن مولود کا نام رکھے، اور اسی دن عقیقہ کرے، اگر عقیقہ کرنے کی سکت نہ ہو تو نہ کرے اور پہلے ہی دن نام رکھ دے۔ امام بخاری نے پہلے دن ساتویں دن نام رکھنے سے متعلق احادیث کے درمیان تطبیق کی یہی صورت بیان کی ہے۔ بچّے کے لئے کوئی اچھا سا نام رکھے جیسے عبداللہ، عبدالرحمٰن وغیرہ، اور بیٹیوں کے نام (اس سے متعلق حدیثوں کے لئے دیکھئے: بخاری، مسلم، ابوداؤد، نسائی وغیرہ)۔ بُرا نام نہ رکھے جیسا کہ ہمارے ملک میں رائج ہے کہ عبدالرسول، عبدالنبی، بندہ علی، سالار بخش، مدار بخش، پیر بخش وغیرہ نام رکھتے ہیں۔ حیرت ہے کہ جس خدا نے اس مولود کو وجود بخشا، اور اسے ہر طرح کی نعمتوں سے نوازا، لوگ اسے بچّہ پیدا ہوتے ہی بھول جاتے ہیں، اور اس کا شکر ادا کرنے کے بجائے دوسروں کے گن گانے لگتے ہیں، اور بچّے کو اللہ کے بجائے کسی دوسرے کا بندہ، غلام اور عطیہ بنا دیتے ہیں۔ اتنا نہیں سوچتے کہ یہ صاف شرک ہے، اور قرآن مجید میں اس کی سخت ممانعت آئی ہے، اللہ کے علاوہ خواہ انبیاء و اولیاء ہوں یا شیاطین و اصنام، کسی دوسرے کا بندہ یا غلام بننا یا بنانا صریح شرک ہے، اگر بالقصد ایسا نام نہیں رکھا گیا، تب بھی یہ شرک سے خالی نہیں۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ قیامت کے دن تم سب لوگوں کو تمہارے اور تمہارے باپ کے ناموں سے پکارا جائے گا، لہذا اچھے نام رکھو (ابوداؤد)۔ بہت سے صحابیوں کے بُرے نام انھوں نے اسی وجہ سے تبدیل کر دئے تھے جیسا کہ تذکرہ و تاریخ کی کتابوں میں مذکور ہے۔ علمائے محقّقین نے بھی عبدالنبی اور عبدالرسول نام رکھنے سے سخت ممانعت فرمائی ہے اور اسے شرک بتایا ہے (دیکھئے: شاہ ولی اللہ دہلوی کی حجۃ اللہ البالغۃ، ابن حجر مکّی کی تحفۃ المحتاج، ملا علی قاری کی مرقاۃ، انہی کی شرح فقہ اکبر، شاہ ولی اللہ کی فتح الرحمٰن اور

البدور البازغہ، شاہ عبدالعزیز کی فتح العزیز، شاہ اسمٰعیل شہید کی تقویۃ الایمان، منصور بن یونس کی شرح زاد المستقنع، نیز ملخّص الانوار، و ثمرۃ الاسلام وغیرہ)۔ علامہ بشیر الدین قنوّجی نے اپنی کتاب "الصواعق الالٰہیۃ لطرد الشیاطین اللہابیۃ" میں ان تمام علماء کے اقوال نقل کئے ہیں۔ اور بدایوں کے بعض مشرکوں نے شاہ اسمٰعیل شہید کے کلام پر جو اعتراض کئے ہیں ان کا بھی کافی وشافی جواب دیا ہے، اور خلقِ خدا کو ان کے پنجۂ ضلالت سے محفوظ کر دیا ہے۔ قل جاء الحق وزھق الباطل، ان الباطل کان زھوقا۔ تمت

مؤلف کہتا ہے کہ اس رسالہ کی تالیف ۵ رمضان ۱۲۹۴ھ سے شروع ہوئی، اور ۲۰ شوال کو تکمیل کو پہنچی۔ فالحمد للہ حمداً کثیرا۔ فقط

سوال (۴۶)[۱]

ایک آدمی نے فریب دیتے ہوئے اپنے آپ کو سنی مذہب ظاہر کر کے ایک سنی عورت سے نکاح کر لیا، جب عورت کو معلوم ہوا کہ یہ شیعہ ہے تو اس سے نفرت کرنے لگی، کیا عورت کو فسخ نکاح کا اختیار ہے یا نہیں؟

جواب

اس صورت میں عورت کو اختیار ہے، درمختار میں ہے کہ اگر مرد نے بتایا کہ وہ آزاد ہے یا سنی ہے یا حق مہر دے سکتا ہے یا خرچ پورا کر سکتا ہے اور اس کے خلاف ثابت ہوا، مثلاً وہ حرام زادہ نکلا تو عورت کو اختیار ہوگا۔ (محمد محفوظ اللہ پانی پتی)

یہ جواب صحیح ہے، کیونکہ ناکح نے اپنے آپ کو سنی قرار دیا اور اس کا یہ جملہ نکاح کے لئے شرط تھا، جب شرط مفقود ہو گئی تو مشروط بھی ختم ہو گیا۔ (مہر) محمد عبد الرب، سید محمد نذیر حسین، محمد قطب الدین خان، محمد لطف اللہ)

پہلا جواب سوال کے مطابق نہیں ہے۔ کیونکہ سوال یہ نہیں کہ سنی کا نکاح شیعہ سے جائز ہے یا نہیں بلکہ سوال اختیار کا ہے۔ اور مجیب نے اگرچہ درمختار کی عبارت کے ضمن میں اختیار کا لفظ لکھا ہے لیکن درمختار کی یہ عبارت یہاں صحیح نہیں بیٹھتی کہ عورت مقدمہ کر کے نکاح فسخ کرا سکتی ہے۔ اور دوسرا جواب غلط ہے، اس لئے کہ شرط مشروط معاملات میں ہوتے ہیں نہ کہ نکاح وغیرہ میں۔ دمیاطی نے لکھا ہے۔ اگر نکاح میں ایسی شرط لگائے کہ جو نکاح کے مخالف ہو تو نکاح صحیح ہو جائے گا۔ اور شرط باطل ہو جائے گی، اس لئے کہ نکاح شروط فاسدہ سے باطل نہیں ہوتا۔ (محمد عبد الحی)

اہل علم پر مخفی نہیں ہے کہ جواب اول و دوم پر معترض کا اعتراض غفلت کی بنا پر ہے یا شاید یہ مقصد ہو کہ میں سید نذیر حسین پر اعتراض کر دوں، اور اس سے فخر مقصود ہو۔ ورنہ جواب

---

۱ یہ فتویٰ فارسی میں فتاویٰ نذیریہ ۲/ ۲۶۸-۲۷۰ میں شائع ہوا تھا یہاں اس کا مختصر اردو ترجمہ دیا جا رہا ہے۔

اوّل عین مطابق سوال ہے اور جواب ثانی بالکل درست ہے۔ اور تیسرے جواب کی دوسری وجہ کہ جس کو معترض نے صحیح کہا ہے وہ اس وقت تک صحیح نہیں ہو سکتی جب تک کہ جواب اوّل ودوم کو صحیح نہ تسلیم کر لیا جائے۔ ورنہ جواب سوال مذکور میں یہ وجہ محض ناکافی اور بے معنی ہوگی۔ سوال یہ ہے کہ ایک آدمی نے فریب سے اپنے آپ کو سنّی المذہب ظاہر کیا اور سنّی عورت سے نکاح کر لیا۔ عورت جب اس کے شیعہ ہونے پر مطلع ہوئی تو اس کو نفرت ہوگئی کیا اس کو فسخ نکاح کا اختیار ہے یا نہیں؟ پس مجیب اوّل نے جواب دیا کہ عورت کو اختیار ہے۔ اس جواب کو معترض سوال کے مطابق نہیں سمجھتا۔ بڑے تعجب کی بات ہے کہ سائل پوچھتا ہے اس کو اختیار ہے یا نہیں، اور مجیب کہتا ہے اس کو اختیار ہے، اس سے زیادہ واضح اور مطابق سوال کیا جواب ہو سکتا ہے۔ چنانچہ معترض نے خود بھی اس کو تسلیم کیا ہے اور کہا ہے کہ درمختار کی عبارت اس کے مطابق نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ سوال وجواب کی عدم مطابقت کا اعتراض بالکل بے جا ہے۔ اور یہ بیان کہ درمختار کی عبارت مطابق سوال واقع نہیں ہے، یہ پہلے اعتراض سے بھی زیادہ عجیب ہے۔ اور حیرت ہوتی ہے کہ معترض ایسے اعتراض کیسے کر لیتا ہے۔ کیونکہ درمختار کی عبارت یہ ہے کہ اگر عورت نے اس شرط پر نکاح کیا کہ وہ آزاد ہے یا سنّی ہے یا مہر اور نفقہ دینے پر قادر ہے۔ پھر اس کے برخلاف ظاہر ہوا کہ فلاں بن فلاں ہے یا حرام زادہ تو اس کو اختیار ہے۔ یہ صریح دلیل ہے مجیب کے سوال پر کہ عورت فسخ نکاح کا اختیار رکھتی ہے۔

اور معترض نے جو فسخ نکاح کے لئے صورت مرافعہ حاکم کی بیان کی ہے دو وجہ سے مخدوش ہے، پہلی وجہ یہ ہے کہ "اس کو اختیار ہے" کے الفاظ عام ہیں، خواہ حاکم سے فسخ کرائے یا خود فسخ کرے۔ اس کو پہلے معنی کے ساتھ خاص کرنا تخصیص بلا مخصص ہے اور ترجیح بلا مرجح ہے۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ علامہ ابن عابدین نے ردالمحتار میں لکھا ہے کہ اگر مرد اپنا نسب غلط بیان کرے اور بعد میں معلوم ہو کہ وہ کفو نہیں ہے تو ہر ایک کو فسخ کا اختیار ہے، اور اگر کفو ہو تو صرف عورت کو فسخ نکاح کا اختیار ہے، دوسروں کو نہیں۔ اور اگر اس کے یہاں سے وہ اچھا ثابت ہو تو کسی کو بھی اختیار نہیں ہے۔ پس معلوم ہوا کہ اس جگہ اختیار سے مراد اختیارِ فسخ ہے جیسا کہ مجیب نے استدلال کیا ہے۔

اور اگر بالفرض معترض کے اعتراض کو تسلیم بھی کر لیا جائے کہ خیار کا معنی وہی ہے جو اس نے بیان کیا ہے تو پھر بھی مجیب کو حق ہے کہ اس سے استدلال کرے۔ کیونکہ سوال یہ ہے کہ عورت کو اختیار ہے کہ نہیں، تو مجیب نے اس کا جواب دیا ہے کہ عورت کو اختیار ہے خواہ وہ خود فسخ کرے یا حاکم سے کرالے۔

اور جواب ثانی جو کہ جواب اوّل کے لئے بطور دلیل ہے معترض نے اس کو دمیاطی کے قول کی بنا پر غلط قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ جملہ " اذا فات الشرط فات المشروط"، (جب شرط فوت ہو جائے تو مشروط بھی فوت ہو جاتا ہے) صحیح نہیں، کیونکہ شرط معاملات میں ہوتی ہے نہ کہ نکاح میں۔ حالانکہ یہ کلیہ تمام معاملات دینی و دنیاوی میں نافذ ہے، بیع ہو یا آزادی یا نکاح، حتیٰ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بیعت میں بھی جریر بن عبد اللہ سے آپ نے شرط کی تھی کہ "ہر مسلمان کی خیر خواہی کرنا" اس میں اگر کوئی شرط ہے تو وہ صرف یہ ہے کہ شرط صحیح ہو، غلط نہ ہو، اگر شرط صحیح ہوگی تو وہ نافذ ہوگی، ورنہ نہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: سب سے زیادہ مؤکد شرط وہ ہے جس سے تم نے شرمگاہ کو حلال کیا۔ علامہ عینی نے بخاری کی شرح میں اسی حدیث کے تحت لکھا ہے کہ نکاح کے لئے شرائط کئی قسم کے ہیں۔ بعض وہ ہیں جن کا پورا کرنا واجب ہے، مثلاً حسن معاشرہ۔ بعض وہ ہیں جن کو پورا نہ کرنا چاہیئے۔ مثلاً پہلی بیوی کی طلاق۔ بعض میں اختلاف ہے، مثلاً اس عورت پر کسی اور عورت سے نکاح نہ کیا جائے۔

علامہ ابن الہمام نے فتح القدیر میں لکھا ہے کہ اگر عورت نے غیر کفو میں نکاح کیا تو اس کے اولیاء کو اگرچہ وہ غیر محرم ہوں فسخ نکاح کا اختیار ہے اگر ان سے رضا کا ظہور نہ ہو۔ اگر مرد نے اپنا حال نہیں بتایا، نکاح کے بعد معلوم ہوا کہ وہ غلام ہے یا ماذون فی النکاح تھا، تو اولیاء کو فسخ کا اختیار نہیں ہے۔ اور اگر وہ غلام ہوتے ہوئے اپنے آپ کو آزاد بیان کرے تو عاقد کو فسخ نکاح کا اختیار ہے۔ حصکفی نے بھی درمختار میں اسی طرح لکھا ہے۔

شعیب علیہ السلام نے اپنی لڑکی کے نکاح میں موسیٰ علیہ السلام سے آٹھ یا دس سال رہنے کی شرط کی تھی، اور اگر شرط صحیح نہ ہو تو اس کا پورا کرنا جائز نہیں ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا قافلے والوں کو آگے جا کر نہ ملا جائے، اور کوئی مہاجر اعرابی کا

سامان نہ بیچے، اور کوئی عورت اپنی بہن کی طلاق کی شرط نہ کرے، کوئی آدمی اپنے بھائی کے نرخ پر نرخ نہ کرے، کوئی دھوکہ نہ کرے، دودھ روک کے جانور کو فروخت نہ کرے۔ ایسی شرطوں کا پورا کرنا جو درست نہ ہوں جائز نہیں ہے۔ چنانچہ بریرہ کی ولاء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ کو دلادی تھی، حالانکہ انھوں نے بریرہ سے شرط بھی کرالی تھی۔ چونکہ وہ شرعاً درست نہیں تھی، آپ نے اس کو نافذ نہ کیا۔

حاصل کلام یہ کہ قاعدہ "جب شرط فوت ہو جائے تو مشروط بھی فوت ہو جاتا ہے۔" درست اور بجا ہے، بشرطیکہ شرط صحیح اور نکاح کے تقاضے کے مطابق ہو۔ اور صورت مسئولہ میں اسی طرح ہے۔ کاش کہ معترض اس پر نظر انصاف سے توجہ کرتا۔ واللہ اعلم

(ابو الطیب محمد شمس الحق)

○

(۴۷) سوال[1]

میّت کی پیشانی پر انگلی سے بسم اللہ لکھنا اور کوئی متبرک چیز مثلاً غلاف کعبہ کا ٹکڑا کفن پر باندھنا جائز ہے یا نہیں؟

جواب

میّت کی پیشانی پر انگلی سے بسم اللہ لکھنا کتاب الٰہی وسنّتِ رسول واجماع صحابہ وقیاس مجتہدین سے ہرگز ثابت نہیں ہے اور جو ان چار دلیلوں میں سے کسی سے بھی ثابت نہ ہو وہ کام کرنا منع ہے اور اسی طرح کفن پر کوئی چیز لکھنا یا کسی متبرک چیز کا رکھنا بھی جائز نہیں ہے اگر سوال کیا جائے کہ فقہ کی بعض کتابوں سے لکھنا ثابت ہوتا ہے جیسا کہ محمد بن محمد بزازی نے فتاوی بزازیہ میں لکھا ہے کہ "صفار نے لکھا ہے کہ" اگر میّت کی پیشانی یا پگڑی یا کفن پر عہدنامہ لکھا جائے تو امید ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو بخش دے اور تاتارخانیہ میں ہے کہ کسی نے اپنے بیٹے کو وصیت کی کہ جب میں مرجاؤں اور غسل دے دیا جائے تو میری پیشانی پر بسم اللہ الرحمٰن الرحیم لکھ دینا چنانچہ میں نے ایسا ہی کیا پھر خواب میں باپ کو دیکھا اس کا حال پوچھا تو اس نے کہا جب مجھے قبر میں رکھا گیا تو عذاب کے فرشتے آئے جب انھوں نے میری پیشانی اور سینے پر بسم اللہ لکھی دیکھی تو کہنے لگے تو عذاب سے بچ گیا۔ اور ابراہیم نے صغیری شرح منیہ میں اور علاء الدین حصکفی نے درمختار میں اور ابن عابدین نے ردالمختار میں بزازیہ کے حوالہ سے اس عبارت کو لکھا ہے اور جواز کا فتوٰی دیا ہے۔ اور ابن عجیل پہلے اس کا فتوی دیتے تھے بعد ازاں صدقہ کے اونٹوں پر جو لفظ "اللہ" لکھا جاتا ہے اس پر قیاس کر کے لکھنے کا فتوی بھی دینے لگے۔ اور اسی طرح شرجی کے حوالہ سے بعض محشین نے سینے پر انگلی سے بسم اللہ اور لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ لکھنا نقل کیا ہے اور

---

[1] فتاوی نذیریہ ۱/۴۲۴ تا ۴۲۳، یہ فتوی فارسی میں تھا۔

یہی فتوی محمد اسحق دہلوی کے مایہ مسائل میں اور مفتاح الجنان وکفایہ شعبی میں مندرج ہے تو اس سے اس کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ اس کے جواب میں میں کہتا ہوں کہ ادلہ اربعہ میں سے کوئی دلیل بھی مذکورہ کتابوں میں نقل نہیں کی گئی اور اس کی بنا قیاس فاسد پر ہے یا پھر خواب پر قیاس کے متعلق عرض یہ ہے کہ اذکار اور ادعیہ اور ان کی ہیئت کذائی سب توقیفی (جن میں قیاس کو دخل نہ ہو) ہیں ان کو از خود تجویز کرنے اور ان پر اجر مرتب کرنے کا کسی کو بھی حق نہیں ہے یہ حق صرف اللہ تعالی اور اس کے رسول کا ہے۔ بعض چیزیں بظاہر دیکھنے میں اچھی معلوم ہوتی ہیں لیکن چونکہ وہ منقول نہیں ہیں لہذا ممنوع ہیں۔ دیکھئے صبح طلوع ہونے کے بعد آنحضرت سے صرف دو رکعت سنت ثابت ہیں اب اگر کوئی زیادہ پڑھے تو ناجائز ہوگا حالانکہ نماز فی نفسہ بہت اچھی چیز ہے۔ عیدگاہ میں نفل چونکہ آنحضرت سے ثابت نہیں ہیں اگر وہاں نفل پڑھے تو جائز نہ ہوگا۔ فتاوی عالمگیری میں ہے کہ سورۃ قل یا ایہا الکفرون سے لے کر آخر تک ایک ہی رکعت میں جو پڑھے، کیونکہ یہ بدعت ہے ثابت نہیں ہے اور صدقہ کے اونٹوں پر قیاس کر کے لکھنا قیاس مع الفارق ہے کیونکہ اونٹوں پر جو لکھا جاتا ہے وہ علامت کے لئے لکھا جاتا ہے اور یہاں جو کچھ لکھا جاتا ہے وہ تبرک اور نجات کے لئے لکھا جاتا ہے اور پھر وہاں بے ادبی کا امکان نہیں اور یہاں پیپ وغیرہ میں ملوث ہونے کا یقین ہے۔

پھر یہ بھی دیکھیں کہ بچہ جب پیدا ہوتا ہے تو اس کے کانوں میں اذان کہتے ہیں کہ وہ اس کی زندگی کی ابتدا تھی اسی پر انتہا کو قیاس کر کے بعض لوگوں نے دفن کے وقت بھی اذان کہنا شروع کر دیا تو فقہاء نے اس پر انکار کیا چنانچہ ابن عابدین نے رد المحتار میں اور ابن حجر نے اپنے فتاوی میں اس کو بدعت لکھا۔ عید اور جمعہ کی نماز کے بعد بعض لوگوں نے مصافحہ کرنا شروع کر دیا تو گو مصافحہ فی نفسہ بری چیز نہیں لیکن فقہاء نے اس کا انکار کیا کیونکہ یہ اس موقع پر ثابت نہیں۔ صلوۃ الرغائب کہ جس کو بعض بدعتی لوگوں نے جاری کر دیا ہے اس کے خلاف فقہاء نے آواز اٹھایا۔

باقی رہا خواب کا معاملہ تو نبی کے خواب کے سوا کسی کا خواب حجت شرعی نہیں ہے اور

اس سے احکام کا استنباط نہیں کیا جا سکتا۔ دیکھئے علامہ کرمانی نے شرح صحیح بخاری میں اس حدیث کے ماتحت کہ ابولہب کی ایک لونڈی ثویبہ تھی اس نے ابولہب کو آنحضرت کی پیدائش کی جب خوشخبری سنائی تو ابولہب نے اس کو آزاد کردیا۔ پھر ثویبہ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو دودھ پلایا جب ابولہب مرگیا تو اس کے گھر والوں میں سے کسی نے اس کو خواب میں دیکھا الخ اگر کہا جائے کہ اس میں دلیل ہے کہ کافروں کو بھی نیک اعمال نفع دیتے ہیں تو میں کہتا ہوں کہ یہ واقعہ قرآن مجید کی آیت فجعلناہ ھباءً منثورا کے مخالف ہے حافظ ابن حجر نے بھی ایسا ہی لکھا ہے اور کہا ہے کہ اس حدیث سے دلیل نہیں لی جاسکتی کیونکہ یہ مرسل ہے اس کو عروہ نے بیان کیا ہے اور کس سے سنی ہے یہ بیان نہیں کرتا اور اگر بالفرض یہ حدیث موصول بھی ہوتی تو ایک خواب ہونے کی وجہ سے اس سے استدلال نہیں کیا جاسکتا قسطلانی بھی یہی کہتے ہیں بلکہ نسفی کی شرح منار میں تو یہاں تک لکھا ہے کہ نبی کے علاوہ کسی کا الہام بھی حجت نہیں ہے اور نہ کسی کا خواب حجت ہے۔ باقی یہ جتنی کتابوں کا حوالہ دیا گیا ہے انھوں نے بزازیہ سے نقل کیا ہے اور بزازیہ نے اس پر کوئی شرعی دلیل قائم نہیں کی ہے لہٰذا وہ توجہ دینے کے قابل نہیں۔ ابن صلاح اور صاحب درمختار نے بہت صحیح لکھا ہے کہ

خدا تعالیٰ کا نام یا قرآن کی کوئی سورت میت پر یا کفن پر لکھنا تو درکنار۔ روپیہ، دیوار اور فرش پر بھی نہیں لکھنا چاہئے کیونکہ اس سے بے ادبی کا احتمال ہے اور کفن پر لکھنے میں تو بے ادبی کا یقین ہے۔ پس ایسی صورت میں یہ لکھنا کیسے جائز ہوجائے گا۔

اور کفن میں متبرک شے کا اضافہ کرنے کے متعلق تحقیقی جواب یہ ہے کہ روایات سے ثابت ہے کہ خلفائے راشدین کے زمانے میں خانہ کعبہ پر غلاف چڑھایا جاتا تھا اور کسی نے اس کا انکار نہ کیا اس سے اتنا تو معلوم ہوتا ہے کہ خانہ کعبہ پر غلاف چڑھانا درست ہے لیکن اس کے بعد اس کو خریدنا یا فروخت کرنا اور دوسرے ممالک میں بطور تبرک لے جانا اس میں علماء کا اختلاف ہے چنانچہ علامہ عینی عمدۃ القاری میں اسی باب کے تحت لکھتے ہیں کہ اس کا بیچنا اور دوسرے ممالک میں لے جانا جائز نہیں ہے اور فضل بن عدلان کا فتویٰ بھی یہی ہے۔ ابن صلاح نے کہا کہ اگر اس کا خریدنا یا فروخت کرنا جائز بھی تسلیم کرلیا جائے تو اس کی فروخت سے جو مال میسر

جو اس کو بیت المال میں داخل کرنا ضروری ہے ازرقی نے بھی لکھا ہے ۔ حضرت عباس اور عائشہ صدیقہ کا فتوے ہے کہ خانہ کعبہ اتر جانے کے بعد جنبی اور حایضہ اس کو پہن سکتے ہیں جو اس کی خرید و فروخت کے قائل ہیں ان کے نزدیک کعبہ کے اترے ہوئے غلاف کا کفن دینا جائز ہے اور متبرک کپڑے کا کفن دینا حدیث سے ثابت ہے چنانچہ عبداللہ بن ابی منافق جب مر گیا تو اس کے بیٹے عبداللہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی کہ اپنی قمیص عنایت فرما دیں تاکہ اس میں اس کو کفن دیا جا سکے چنانچہ آپ نے قمیص دے دی ایک عورت نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک کپڑا ہدیہ دیا آپ نے اس کو پہن لیا پھر کچھ مدّت کے بعد اس نے حضور سے کپڑا مانگا۔ آپ نے دے دیا اس نے اس کپڑے کو اپنے کفن کے لئے رکھ لیا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک صاحبزادی فوت ہوئیں تو کفن کے لئے آپ نے اپنا تہبند اتار کر دے دیا ان روایات سے یہ تو ثابت ہوتا ہے کہ متبرک کپڑے میں کفن دینا درست ہے لیکن یہ ثابت نہیں ہوتا کہ مسنون کفن کے بعد اس پر متبرک کپڑے کا اضافہ کیا جائے چنانچہ میت کو پگڑی پہنانے کے خلاف فقہانے فتویٰ دیا کیونکہ حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ کو تین کپڑوں میں کفن دیا گیا ان میں قمیص اور عمامہ نہیں تھا۔ فتاویٰ قاضی خاں میں ہے کہ کفن تین کپڑے ہیں جن میں ہمارے مذہب کے مطابق پگڑی نہیں ہے۔ بحر الرائق۔ مجتبیٰ تنویر الابصار۔ قہستانی۔ جامع الرموز۔ زاہدی وغیرہ میں بھی اسی طرح ہے، تو کفن کے ہمراہ غلاف کعبہ کا ٹکڑا رکھنا ایک زائد چیز ہو گی جو سنّت کے خلاف ہے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے " جب کوئی قوم کوئی بدعت رائج کرتی ہے تو اللہ تعالیٰ اس کے بدلے ایک سنّت اس قوم سے اٹھا لیتے ہیں تو سنّت کا تھام لینا بدعت کے جاری کرنے سے بہتر ہے " خلاصہ یہ کہ بسم اللہ کا انگلی سے پیشانی پر لکھنا اور غلاف کعبہ کا ٹکڑا کفن پر رکھنا دونوں بدعت ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا " جو کوئی دین میں کوئی نیا کام جاری کرے جس کے متعلق ہمارا حکم نہیں ہے تو وہ کام مردود ہے " اور آپ نے یہ بھی فرمایا " دو چیزیں ہیں۔ کلام اور طریقہ تو بہترین کلام اللہ تعالیٰ کی کلام ہے اور بہترین راستہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا راستہ ہے۔ تم نئے کاموں سے بچنا کہ بدترین کام نئے کام ہیں اور دین میں ہر نیا کام بدعت ہے اور ہر بدعت گمراہی ہے۔ واللہ اعلم۔

(۴۸) سوال[1]

کیا میّت کی طرف سے قربانی جائز ہے؟ اور اسے اس کا ثواب پہنچتا ہے؟

جواب

میّت کی طرف سے قربانی سنّت ہے، اس کا ثواب اسے بلا شبہ پہنچتا ہے۔ اس موضوع سے متعلق جو حدیثیں مروی ہیں ان پر ایک نظر ڈالنے سے حقیقت واضح ہوتی ہے۔ ان میں مذکور ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اپنے، اپنے گھر والوں اور اپنی امّت کے ہر شخص کی طرف سے قربانی کرتے تھے جو توحید و رسالت کی شہادت دے۔ ظاہر ہے امّتِ محمدیہ میں بہت سے حضور کے زمانے میں موجود تھے، اور کچھ ان کی زندگی ہی میں وفات پا چکے تھے، امّت کی طرف سے قربانی میں بلا تفریق زندہ اور وفات یافتہ دونوں طرح کے لوگ داخل ہو جاتے ہیں۔ یہ حدیث بہت سے محدثین نے متعدد سندوں سے نقل کی ہے۔ روایت کرنے والے صحابی یہ ہیں: حضرت جابرؓ، ابوطلحہ انصاریؓ، انس بن مالکؓ، عائشہؓ، ابوہریرہؓ، حذیفہ بن اسیدؓ، ابورافعؓ، علیؓ[2]۔ اس حدیث کی بعض سندیں صحیح، بعض حسن اور قوی، اور بعض ضعیف ہیں، مگر ان کے ضعف سے اصل حدیث کی صحت پر اثر نہیں پڑتا۔ حضرت عائشہؓ کی صحیح حدیث جو مسند احمد، صحیح مسلم اور سنن ابی داؤد میں مروی ہے۔ میّت کی طرف سے قربانی کے استحباب پر دلالت کرنے کے لئے کافی ہے۔ اس کی

---

[1] یہ فتویٰ عربی میں "غنیۃ الالمعی" (در آخر: المعجم الصغیر للطبرانی ۲/۱۶۳-۱۶۹) میں موجود ہے یہاں اس کا مختصر اردو ترجمہ درج کیا جاتا ہے۔

[2] مولانا عظیم آبادی نے ان صحابہ کرام کی تمام حدیثیں مع حوالہ نقل کی ہیں، اور ان کی سندوں پر تفصیلی کلام کیا ہے، اہلِ علم اصل رسالے کی طرف رجوع کر سکتے ہیں۔ یہاں عام قارئین کے لئے سب کا ترجمہ زیادہ مفید معلوم نہیں ہوتا۔

تائید باقی دوسرے صحابہ کی حدیثوں سے ہوتی ہے۔ ان سب سے واضح طور پر پتہ چلتا ہے کہ اگر آدمی اپنی طرف سے، اپنے اہل وعیال، گھر والوں اور میت کی طرف سے قربانی کرے اور ان سب کو ثواب میں شریک کرنا چاہے تو جائز ہے۔" مرقاۃ شرح مشکوٰۃ" میں ہے کہ شیخ عبداللطیف بن عبدالعزیز ابن الملک فرماتے ہیں: یہ حدیث میت کی طرف سے قربانی کے جواز پر دلالت کرتی ہے۔

امام نووی شرح صحیح مسلم میں فرماتے ہیں: "حضرت عائشہ کی حدیث سے ان لوگوں نے استدلال کیا ہے جو قربانی اور اس کے ثواب میں اپنے علاوہ دوسروں کو بھی شریک کرنے کے قائل ہیں۔ یہی ہمارا اور جمہور کا مذہب ہے۔ امام ثوری اور امام ابوحنیفہ اور ان کے مقلدین اسے ناپسند قرار دیتے ہیں"۔ مذکورہ بالا حدیثوں سے اس کی تردید ہوتی ہے۔

امام ترمذی حضرت علی کی حدیث نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: بعض علماء میت کی طرف سے قربانی کرنا جائز بتاتے ہیں، اور کچھ لوگ اس کے قائل نہیں۔ امام ابن المبارک فرماتے ہیں: میرے نزدیک بہتر یہ ہے کہ میت کی طرف سے صدقہ کرے قربانی نہ کرے، اگر قربانی کی تو اس میں سے خود کچھ نہ کھائے، بلکہ سب صدقہ کر دے۔

شرح السنہ میں امام بغوی نے بھی اسی طرح علماء کے اختلاف کی طرف اشارہ کیا ہے۔ میرے نزدیک جو لوگ جواز کے قائل ہیں ان کا قول دلیل کے مطابق ہے۔ مانعین کے پاس کوئی دلیل نہیں۔ لہٰذا ان کی رائے اس وقت تک قبول نہیں کی جائے گی جب تک کہ اس سے زیادہ کوئی قوی دلیل نہ پیش ہو۔ اور ایسی کوئی دلیل موجود نہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہیں یہ منقول نہیں کہ انھوں نے جو قربانی اپنی اور اپنے گھر والوں اور زندہ اور وفات یافتہ امتیوں کی طرف سے کی تھی وہ سب یا میت کے حصے کے بقدر صدقہ کر دیا تھا۔ بلکہ حضرت ابو رافع کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اسے مسکینوں کو بھی کھلاتے، خود بھی کھاتے اور اپنے اہل وعیال کو بھی کھلاتے تھے۔ دوسروں کو بھی اسی طرح قربانی کا گوشت کھانے کھلانے کا حکم دیتے تھے، جیسا کہ متعدد احادیث میں وارد

ہے۔ حضور سے اس کے خلاف کوئی بات ثابت نہیں۔ انھوں نے جیسا کیا ہمیں بھی بلا کسی اختلاف کے اسی طرح کرنا چاہیے، جب تک کہ اس کی خصوصیت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ثابت نہ ہو۔ اگر ہم چاہیں تو ایک، دو یا تین جانور کی قربانی اپنی، اپنے گھر والوں اور میت کی طرف سے کر سکتے ہیں، یہ ان سب کی طرف سے کافی ہو گی، اس کا ثواب بھی انھیں انشاء اللہ ضرور پہنچے گا۔ ہمیں اس کا اختیار ہے کہ گوشت خود کھائیں، دوسروں کو کھلائیں یا صدقہ کریں۔ ہاں اگر قربانی صرف میت کی طرف سے جا رہی ہو اور اس میں زندہ لوگ شریک نہ ہوں تو یہ فقراء و مساکین کا حق ہے، جیسا کہ امام بن المبارک نے فرمایا ہے۔
واللہ اعلم وعلمہ اُتم۔

(۴۹) مفقود الخبر کی بیوی کے بارے میں شریعت کا حکم[1]

شادی شدہ عورت سے نکاح کی حرمت نص صریح سے ثابت ہے۔ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے: "والمحصنات من النساء ۔۔۔۔" یعنی تم پر وہ عورتیں بھی حرام ہیں جو شادی شدہ ہوں۔ خواہ مسلمان ہوں یا غیر مسلم، شوہر سے جدائی کے بغیر ان سے نکاح جائز نہیں، الّا یہ کہ قید کرنے کے بعد لونڈی بنائی گئی ہوں۔ حافظ ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں اس آیت کے شانِ نزول میں مسند احمد کی ایک حدیث نقل کی ہے جس میں ابو سعید خدری فرماتے ہیں کہ غزوۂ اوطاس میں ہم نے کفار کی بہت سی عورتیں قید کیں، مگر چونکہ ان کے شوہر موجود تھے اس لئے انھیں ہاتھ لگانا ہم نے پسند نہ کیا، جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہم نے اس سے متعلق دریافت کیا تو مذکورہ آیت نازل ہوئی، پھر وہ ہمارے لئے حلال ہو گئیں۔ یہ حدیث مسلم، ابوداؤد، نسائی اور ترمذی وغیرہ میں بھی موجود ہے۔

شادی شدہ عورت سے نکاح کی حرمت پر پوری امّت کا اتفاق ہے، اور چونکہ مفقود الخبر کی بیوی بھی شوہر والی ہے، اس لئے اصل یہ ہے کہ اس سے نکاح بھی حرام ہو۔ کتاب وسنّت کے واضح اور قطعی دلائل سے ظاہر ہوتا ہے کہ نکاح ہی سے حقوقِ زوجیت، نفقہ، وراثت اور دیگر احکام ثابت ہوتے ہیں۔ نیز اللہ تعالیٰ نے بیویوں کے ساتھ اچھا سلوک کرنے کا حکم دیا ہے اور انھیں تکلیف پہنچانے کی غرض سے روکے رہنے سے منع فرمایا ہے، انھیں اچھی طرح رکھنے یا بھلائی کے ساتھ چھوڑ دینے کی تعلیم دی ہے، اور کسی طرح کی تکلیف یا ضرر پہنچانے سے روکا ہے نکاح یا زوجیت سے نکلنے کی تین صورتیں شریعت سے ثابت ہیں: طلاق، فسخ نکاح، موت،

---

[1] مولانا کی یہ تحریر عربی میں مجموعہ فتاذی (قلمی) زیر رقم ۲۴۸، ق ۲۲/ب - ۲۴/أ میں موجود ہے، یہاں اس کا مختصر اردو ترجمہ درج کیا جا رہا ہے۔

پس اگر مفقود الخبر کی بیوی کے ساتھ ایسی صورت پیش آئے کہ اس کے پاس نان نفقہ کے لئے کچھ نہ ہو، تو اسے روکے رہنا اور جبراً اسے اپنے شوہر کی زوجیت میں باقی رکھنا اس کے ساتھ زیادتی ہوگی، خصوصاً جب کہ شوہر طویل مدت سے غائب ہو، اور عورت بغیر نکاح کے تکلیف محسوس کرے، تو یہ فسخ کی ایک معقول وجہ ہوگی۔ اور اس صورت میں فسخ کرنا مناسب ہوگا۔ کیونکہ کتاب و سنت میں عورت کو تکلیف پہنچاتے ہوئے روکے رہنے سے کئی جگہ واضح طور پر ممانعت آئی ہے۔ لہٰذا اس عورت سے ہر ممکن طریقے پر تکلیف دور کرنا جائز بلکہ واجب ہے، خواہ اس کے لئے فسخ کی ضرورت ہی کیوں نہ پیش آئے۔ مفقود الخبر کی بیوی میں ضرر کی مختلف صورتیں پائی جاتی ہیں، اس لئے اگر وہ شرعی عدالت میں اپنا معاملہ پیش کرنا چاہے تو جائز ہے، اور قاضی کو چاہیے کہ وہ اسے ضرر اور تکلیف سے نجات دلائے۔ یہ طریقہ اس صورت میں اختیار کرے گی جب کہ اسے اس کے مفقود الخبر شوہر نے نان و نفقہ کے لئے دے رکھا ہو، اور اسے اس لحاظ سے تو پریشانی نہ ہو مگر بغیر شوہر کے رہنا اس کے لئے دشوار ہو۔ اور اگر ایسی صورت پیش آئے کہ نان نفقہ کے لئے اس کے پاس کچھ نہ ہو، تب تو یہی ایک وجہ نکاح فسخ کرانے کے لئے کافی ہے، خواہ شوہر موجود ہو یا مفقود الخبر۔ مختلف آیات اور احادیث سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ ان میں سے ایک حدیث "لا ضرر ولا ضرار فی الاسلام"، (اسلام میں ضرر و تکلیف نہ خود سہنا ہے، نہ دوسرے کو پہنچانا) مشہور ہے، جو حضرت ابن عباس، عبادۃ بن صامت، ابو سعید خدری، ابو ہریرہ، ابولبابہ، ثعلبہ بن مالک، جابر، عائشہ سے مروی ہے[1]۔

O

---

[1] اس کے بعد مولانا نے ہر ایک کی حدیث نقل کرنے کے بعد اس کی تحقیق کی ہے، خالص فنی بحث ہونے کی وجہ سے یہاں اس کا ترجمہ کرنا عام قارئین کے لئے زیادہ مفید نہیں معلوم ہوتا۔ اہل علم اصل ماخذ کی طرف رجوع کر سکتے ہیں۔

(۵۰) سوال[1]

کیا فرماتے ہیں علمائے دین کہ تین رکعت وتر پڑھنا جائز ہے یا نہیں؟ اگر آپ یہ جواب دیں کہ جائز ہے تو ابوہریرہؓ، ابن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ کی حدیثوں کا کیا جواب ہے کہ وہ مرفوعاً یا بہ اختلاف اقوال موقوفاً روایت کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تین رکعت وتر نہ پڑھا کرو بلکہ پانچ یا سات رکعت وتر پڑھو اور مغرب کی نماز کی مشابہت نہ کرو، وغیرہ وغیرہ، اور اگر آپ کہیں کہ تین رکعت وتر جائز نہیں ہیں تو ان حدیثوں کا کیا جواب ہے جو تین رکعت وتر پڑھنے کے متعلق آئی ہیں چنانچہ حضرت علی ابن عباس ابوالعالیہ حضرت انسؓ بیان کرتے ہیں کہ وتر تین رکعت ہیں مغرب کی نماز کی طرح کہ وہ دن کے وتر ہیں اور یہ رات کے، اور فقہاء سبعہ نے بھی تین رکعت وتر کو اختیار کیا ہے اور حنفیہ تو اس پر اجماع نقل کرتے ہیں اور اگر مخالفت کی بنا پر اجماع نہ بھی تسلیم کیا جائے تو کم از کم جمہور کا مسلک تو ہوگا اور اگر آپ کہیں کہ تین رکعت مع الکراہت جائز ہیں جیسا کہ امام شوکانی نے بیان کیا ہے تو پھر اس کا جواب کیا ہے کہ اکثر لوگوں نے اس کو اختیار کر لیا ہے جواب شافی سے مطمئن فرمادیں۔

جواب

تین رکعت بلا کراہت جائز ہیں کیونکہ صحابہ کی ایک جماعت نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے تین رکعت وتر روایت کی ہے مثلاً حضرت علیؓ ابن عباسؓ عمران بن حصینؓ عبدالرحمٰن بن ابزیؓ، حضرت عائشہؓ ابی بن کعبؓ ابوایوبؓ انس بن مالکؓ عبداللہ بن ابی اوفیٰؓ عبداللہ بن عمروؓ، عبداللہ بن مسعود عبدالرحمٰن بن سبرہ، نعمان بن بشیرؓ ابوہریرہؓ عبداللہ بن سرجس یہ پندرہ صحابہ کرام ہیں جنھوں نے تین رکعت وتر کی روایت کی ہے اور ان کی روایات صحاح ستہ موطا امام مالک دارمی قیام اللیل مروزی طبرانی ابویعلی حاکم دارقطنی بیہقی ابن حبان صحیح ابن سکن

---

[1] یہ فتویٰ عربی میں فتاویٰ نذیریہ ۱/۳۲۵-۳۳۰ میں شائع ہوا تھا۔ یہاں اس کا مختصر اردو ترجمہ درج کیا جاتا ہے۔

میں مروی ہیں گو ان میں سے بعض بہت کمزور بھی ہیں لیکن ایک کو دوسری سے تقویت حاصل ہوتی ہے ان تمام روایت کو نقل کرنا موجب طوالت ہے پھر اتنی حدیثیں ہوتے تین رکعت کو مکروہ کیسے کہا جا سکتا ہے اور ابن حبان دارقطنی محمد بن نصر مروزی حاکم نے جو تین رکعات کی ممانعت روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "تین رکعت وتر نہ پڑھا کرو کہ مغرب کے ساتھ مشابہت کرو بلکہ پانچ یا سات رکعت وتر پڑھا کرو، حاکم دارقطنی حافظ زین الدین عراقی، حافظ ابن حجر شیخ مجد الدین فیروز آبادی ابن قیم نے کہا ہے کہ اس حدیث کے تمام راوی ثقہ ہیں، یہ حدیث بالکل صحیح ہے۔ ہم اس کی تطبیق یوں دیتے ہیں کہ تین رکعت وتر پڑھنے سے جو ممانعت کی گئی ہے وہ دو تشہد سے ہے جس سے وتر مغرب کی نماز کے مشابہ ہو جاتے ہیں اور اگر ایک ہی تشہد سے تین رکعت وتر پڑھیں تو پھر مکروہ نہیں ہیں چنانچہ ابن حجر عسقلانی نے یہی تطبیق دی ہے اور اس کی تائید حضرت عائشہ کی اس حدیث سے ہوتی ہے جس کو حاکم نے مستدرک میں روایت کیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم تین وتر پڑھا کرتے تھے اور آخری رکعت میں تشہد کرتے۔ حضرت عائشہ رض کی اس حدیث کو زرقانی نے مواہب الدنیہ کی آٹھویں جلد میں اور محمد بن اسمٰعیل الامیر نے زاد المعاد کے حاشیے پر لکھا ہے اور سلف صالحین کی ایک جماعت کا یہی مسلک تھا۔ عطار بھی تین رکعت وتر ایک تشہد سے پڑھتے۔ ابن حجر عسقلانی قسطلانی اور زرقانی نے اپنی کتابوں میں اس کی خوب تفصیل بیان کی ہے اور بعض صحابہ سے جو تین رکعت وتر کی نہی ثابت ہے، وہ بھی اسی پر محمول ہے کہ تین رکعت دو تشہد سے نہ پڑھے جائیں کہ اس سے مغرب کی نماز کے ساتھ مشابہت پیدا ہوتی ہے اور ایک تشہد سے تین رکعت وتر کو وہ مکروہ نہیں سمجھتے مثلاً حضرت عائشہ رض اور ابن عباس سے تین رکعت وتر کی مخالفت بھی ثابت ہے اور تین رکعت ایک تشہد سے روایت بھی کرتے ہیں اور مغرب کے ساتھ مشابہت کی نفی اس صورت میں ہو جاتی ہے کہ تین رکعت وتر دو سلام سے پڑھے جائیں۔ کہ پہلے دو رکعت پڑھ کر سلام پھیر دے اور پھر ایک رکعت پڑھ کر سلام پھیرے۔ اس صورت میں تین رکعت وتر دو تشہد سے ہو جائیں گے چنانچہ بخاری میں عبد اللہ بن عمر سے یہی طریقہ مروی ہے۔ حاصل کلام یہ کہ بالکل مغرب کی طرح تین رکعت وتر دو تشہد اور ایک سلام سے منع ہیں اور ایک تشہد یا دو سلام سے ثابت ہیں۔ باقی رہا امام شوکانی کا

قول کہ "تین رکعت وتر جائز تو ہیں لیکن کراہت ہے، اور بہتر یہ ہے کہ تین رکعت نہ پڑھے"
یہ قول صحیح نہیں ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بکثرت تین رکعت وتر پڑھنا
ثابت ہے گو آپ سے پانچ سات نو گیارہ رکعت بھی ثابت ہیں اور پھر اس صورت میں بعض
احادیث کا ترک بھی لازم آتا ہے اگر تطبیق کی کوئی صورت ممکن ہو تو تطبیق ہی دینا چاہیئے
نہ کہ بعض احادیث صحیحہ کو چھوڑ دیا جائے اور اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ بعض صحابہ سے بالکل
مغرب کی نماز کی طرح ایک سلام دو تشہد سے تین رکعت وتر ثابت ہیں تو اس کا جواب یہ ہے
ان کو نہی مذکور نہیں پہنچی وہ اس میں معذور ہیں اور جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک فعل یا
قول ثابت ہو جائے تو اس کے خلاف کسی صحابی یا تابعی کے قول و فعل کی کیا حیثیت باقی رہ جاتی
ہے اور کسی ایک بھی حدیث سے ثابت نہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی تین رکعت
وتر ایک سلام دو تشہد سے پڑھے ہوں اور دارقطنی کی حدیث سے جو ثابت ہوتا ہے وہ حدیث
ضعیف ہے اس کو مرفوعاً صرف یحیی بن زکریا نے روایت کیا ہے اور وہ ضعیف ہے۔ بیہقی نے
کہا صحیح یہ ہے کہ یہ حدیث ابن مسعودؓ پر موقوف ہے۔ سفیان ثوری عبداللہ بن نمیر نے اس کو موقوفاً
روایت کیا ہے اور اسی طرح دارقطنی کی حضرت عائشہؓ سے حدیث ہے جس کو ابن جوزی نے
موضوع بتایا ہے۔ ابن معین نے کہا اسمٰعیل بن مکی کوئی شئے نہیں ہے نسائی نے اسے متروک بتایا۔
اور فقہائے سبعہ سے جو تین رکعت وتر ایک سلام سے مروی ہیں وہ ہم تسلیم کرتے
ہیں لیکن ان میں سے کسی ایک سے بھی دو تشہد ثابت نہیں ہیں اور ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ دو
صورتوں میں تین رکعت وتر ثابت ہیں یا تو ایک تشہد اور ایک سلام سے پڑھے جائیں اور یا
پھر دو سلام اور دو تشہد سے پڑھے جائیں اور فقہائے سبعہ نے پہلی صورت کو اختیار کیا ہے
اور وہ بھی صحیح ہے۔

شیخ سلام اللہ حنفی نے محلی میں امام احمد کا مذہب نقل کیا ہے کہ وہ ایک رکعت وتر کو
ترجیح دیتے تھے اور تین رکعت ایک سلام اور ایک تشہد سے جائز اور ایک سلام دو تشہد سے
مکروہ کہتے تھے باقی رہا طحاوی کا یہ کہنا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے تو ایک رکعت سے لے کر گیارہ رکعت
تک وتر ثابت ہیں لیکن بعد میں تین رکعت وتر پر اجماع ہو گیا۔ بڑے تعجب کی بات ہے یہ اجماع

کب ہوا تھا؟ کہاں ہوا تھا؟ کن لوگوں نے کیا تھا؟ صحابہ اور تابعین سے بکثرت ایک رکعت وتر پڑھنا ثابت ہے۔ چنانچہ حافظ زین الدین عراقی لکھتے ہیں "خلفائے اربعہ۔ سعد بن ابی وقاص معاذ بن جبل۔ ابی بن کعب۔ ابوموسیٰ اشعری۔ ابوالدرداء حذیفہ۔ ابن عمر۔ ابن عباس۔ معاویہ تمیم داری۔ ابوایوب انصاری۔ ابوہریرۃ۔ فضالۃ بن عبید۔ عبداللہ بن زبیر، معاذ بن حرث القاری سب ایک رکعت وتر پڑھا کرتے تھے اور تابعین میں سے سالم بن عبداللہ بن عمر اور عبداللہ بن عباس بن ابی ربیعۃ۔ حسن بصری۔ محمد بن سیرین عطار بن ابی رباح۔ عقبہ بن عبدالغافر سعید بن جبیر۔ نافع بن جبیر۔ جابر بن زید۔ زہری ربیعۃ بن عبدالرحمٰن وغیرہ ایک رکعت وتر کے قائل ہیں اور ائمہ میں سے امام شافعی۔ اوزاعی۔ احمد۔ اسحٰق۔ ابوثور۔ داؤد۔ ابن حزم سب ایک رکعت وتر کے قائل ہیں۔ امام شوکانی نے بھی اسی طرح نقل کیا ہے اور ابن ابی شیبہ نے جو تین رکعت پر اجماع نقل کیا ہے وہ ضعیف ہے۔ کیونکہ عمرو بن عبید حسن بصری پر جھوٹ بولا کرتا تھا۔

زیلعی نے کہا عمرو بن عبید متکلم فیہ ہے۔ علامہ ذہبی نے میزان الاعتدال میں کہا ہے عمرو بن عبید معتزلی اور قدری تھا۔ ابن معین نے کہا اس کی حدیث نہیں لکھنی چاہئے۔ نسائی نے کہا متروک الحدیث ہے۔

ابن حبان نے کہا یہ پہلے بڑا پرہیز گار تھا پھر یہ معتزلی ہو گیا اور حسن بصری کی مجلس سے نکل گیا۔ صحابہ کو گالیاں دینے لگا اور حدیث میں جھوٹ بولنے لگا تو معلوم ہوا کہ حسن بصری سے جو تین رکعت وتر پر عمرو بن عبید نے اجماع نقل کیا ہے وہ ساقط الاعتبار ہے اور حسن بصری سے اجماع کیسے نقل کیا جا سکتا ہے جب کہ محمد بن سیرین ایک سچے تابعی ہے وہ خود روایت کرتے ہیں کہ صحابہ پانچ رکعت وتر بھی پڑھتے اور تین رکعت بھی اور ہر ایک کو بہتر سمجھتے تھے۔

حررہ العبد الضعیف الراجی الی رحمۃ ربہ اللطیف ابوالطیب محمد المدعو بشمس الحق عفی عنہ العظیم آبادی۔

○

حصّۂ فارسی

(۴۳) عقود الجمان فی جواز تعلیم الکتابۃ للنسواں[1]

نحمدہ اللہ العلی الغفار، والصلوٰۃ والسلام علی رسولہ سید الابرار، وعلی آلہ الاطہار واصحابہ الاخیار

اما بعد این رسالہ ایست در بیان جواز تعلیم کتابت بنسوان کہ حسب ایمای بعض احباب تحریر یافت۔ اللھم تقبلہا منی انک انت السمیع العلیم

سوال

چہ می فرمایند علمائے دین اندرین مسئلہ کہ نسوان را تعلیم خط وکتابت جائز است یا نہ وامر محقق درین باب چیست؟

جواب

سبحانک لاعلم لنا الا ما علمتنا انک انت العلیم الحکیم باید دانست کہ روایات در جانبین یعنی بجواز وعدم جواز وارد اند اما روایات عدم جواز تعلیم کتابت قابل احتجاج نیستند، وبہ ہیچ ضعاف وباطیل اثبات احکام شرعیہ نمی تواند شد، وامر محقق درین مسئلہ ہمین جواز تعلیم کتابت بہ نسوان است۔ وما روایت جانبین را باسرہا نقل کنیم، تا حقیقت حال منکشف گردد۔

پس بدانکہ روایات عدم جواز را ابن حبان در کتاب الضعفاء وحاکم در مستدرک وبیہقی در شعب الایمان اخراج کردہ اند۔

---

[1] یہ رسالہ "سبیل السلام" (مطبوعہ دہلی ۱۳۱۱ھ) کے ساتھ شائع ہوا تھا۔ زیر نظر مجموعے میں اس کا اردو ترجمہ شامل ہے۔

اما روایت ابن حبان این ست: انبانا محمد بن عمرو انبانا محمد بن عبداللہ بن ابراهیم ثنا یحیی بن زکریا بن یزید الدقاق ثنا محمد بن ابراهیم ابوعبداللہ الشامی ثنا شعیب بن اسحق الدمشقی عن هشام بن عروة عن ابیه عن عائشة قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم لاتسکنوهن الغرف ولاتعلموهن الکتابة وعلموهن المغزل وسورة النور انتهی

ودر سند این روایت محمد بن ابراهیم شامی است، واو منکر الحدیث ومنجمله وضاعین است۔ حافظ شمس الدین الذهبی درمیزان الاعتدال در ترجمه وی گفته: قال الدارقطنی: کذاب، وقال ابن عدی: عامة احادیثه غیر محفوظة، قال ابن حبان: لایحل الروایة عنه الاعند الاعتبار کان یضع الحدیث، وروی عن شعیب بن اسحق عن هشام بن عروة عن ابیه عن عائشة مرفوعا: لاتنزلوهن الغرف ولاتعلموهن الکتابة وعلموهن المغزل وسورة النور انتهی

وشیخ ابن الجوزی در العلل المتناهیه فی الاحادیث الواهیه گفته: هذا الحدیث لایصح، محمد بن ابراهیم الشامی کان یضع الحدیث انتهی

وحافظ ابن حجر در تقریب گفته: محمد بن ابراهیم بن العلاء الدمشقی ابو عبداللہ الزاهد منکر الحدیث انتهی

وعلامه صفی الدین خزرجی در خلاصه گفته: محمد بن ابراهیم الدمشقی کذبه ابونعیم والدارقطنی، ووثقه ابوحاتم والنسائی، وقال ابن عدی: عامة احادیثه غیر محفوظة انتهی

اما قول علامة خزرجی" وثقه ابوحاتم والنسائی" درمحل نظر است، زیراچه توثیق ابوحاتم ونسائی احدی هم از اصحاب کتب رجال نقل نکرده، بل در تهذیب التهذیب حافظ ابن حجر وکاشف حافظ ذهبی ومیزان الاعتدال صرف اقوال جارحین مذکوراست، ذکر توثیق نسائی وابوحاتم نیست۔ پس واللہ اعلم این از مسامحات علامة خزرجی باشد چنانکه در بعضے مواضع دیگر دراین کتاب از و مسامحه شده ۔ واگر به ثبوت رسد تاهم تعدیل امامین حافظین نسائی وابوحاتم معارضه نکند بجریح حفاظ دیگر را مثل دارقطنی وابن حبان

وابن عدی وابونعیم، زیراچه این جرح مفسراست ومبین، وجرح مفسر مقدم باشد برتعدیل حافظ، چنانکہ ابن الصلاح در مقدمہ گفتہ: الخامسۃ اذا اجتمع فی شخص جرح وتعدیل فالجرح مقدم، لان المعدل یخبر عن ماظہر من حالہ، والجارح یخبر عن باطن خفی علی المعدل، فان کان عدد المعدلین اکثر فقد قیل التعدیل اولی والصحیح الذی علیہ الجمہور ان الجرح اولی انتہی

ونیز در مقدمہ ابن الصلاح است: اذا قالوا متروک الحدیث اوذاھب الحدیث اوکذاب فہو ساقط الحدیث لایکتب حدیثہ انتہی

وعلامہ سخاوی در فتح المغیث بشرح الفیۃ الحدیث گفتہ: الخامس فی تعارض الجرح والتعدیل فی راو واحد، وقد رای جمہور العلماء ایضا الجرح علی التعدیل مطلقا، استوی الطرفان فی العدد ام لا، قال ابن الصلاح: انہ الصحیح، وکذا صححہ الاصولیون کالفخر والآمدی، بل حکی الخطیب اتفاق اہل العلم علیہ اذا استوی العددان وصنیع ابن الصلاح مشعر بذلک، وعلیہ یحمل قول ابن عساکر اجمع اہل العلم علی تقدیم قول من جرح راویا علی قول من عدلہ، لکن ینبغی تقیید الحکم بتقدیم الجرح بما اذا فسر انتہی مختصرا

وملا اکرم سندی در شرح الشرح گفتہ: والجرح مقدم علی التعدیل، واطلق ذلک جماعۃ لان مع الجارح زیادۃ علم لم یطلع علیہ المعدل، ولان الجارح مصدق للمعدل فیما اخبر بہ عن ظاہر الحال، وہو یخبر عن امر باطن خفی عن الآخر۔ نعم ان عین سببا نفاہ المعدل فانہما متعارضان، ولکن محلہ ان صدر مبینا ای مفسرا، بان یقول وجہ ضعفہ ان راویہ فلان متہم بالکذب اوہو سیئ الحفظ مثلا۔ کذا قال البقاعی فی حواشی شرح الفیۃ العراقی۔

واما روایت حاکم این است: انبانا ابوعلی الحافظ ثنا محمد بن محمد بن سلیمان ثنا عبدالوہاب بن الضحاک ثنا شعیب بن اسحق عن ہشام بن عروۃ عن ابیہ عن عائشۃ فذکرہ، وقال: صحیح الاسناد۔ واخرجہ البیہقی فی شعب الایمان عن الحاکم

من هذا الطریق۔

پس در اسناد این عبدالوہاب بن الضحاک است۔ قال الذہبی فی المیزان: کذبہ ابو حاتم، وقال النسائی وغیرہ: متروک، وقال الدارقطنی: منکر الحدیث وقال البخاری: عندہ عجائب انتہی

و شیخ جلال الدین سیوطیؒ در اللآلی المصنوعہ فی الاحادیث الموضوعہ گفتہ: قال الحافظ ابن حجر فی الاطراف بعد ذکر قول الحاکم "صحیح الاسناد" بل عبدالوہاب متروک، وقد تابعہ محمد بن ابراہیم الشامی عن شعیب بن اسحق وابراہیم رماہ ابن حبان بالوضع انتہی کلام الحافظ۔

و در خلاصہ است: قال الدارقطنی، متروک۔

و روایت دیگر حافظ بیہقی این است: انبانا ابو نصر بن قتادۃ انبانا ابو الحسن محمد بن السراج حدثنا مطین حدثنا محمد بن ابراہیم الشامی حدثنا شعیب بن اسحق الدمشقی عن ہشام بن عروۃ عن ابیہ عن عائشۃ، فذکر الحدیث، و قال: ہذا بہذا الاسناد منکر انتہی۔

و در سند این محمد بن ابراہیم شامی مذکور است، و او قابل احتجاج نیست۔

و نیز ابن حبان در کتاب الضعفاء باسناد دیگر روایت کردہ: حدثنا جعفر بن سہل ثنا جعفر بن نصر ثنا حفص بن غیاث عن لیث عن مجاہد عن ابن عباس مرفوعا: لا تعلموا نسائکم الکتابۃ ولا تسکنوھن العلالی خیر لہو المرأۃ المغزل وخیر لہو الرجل السباحۃ انتہی

و در سند این جعفر بن نصر است: قال الذہبی فی المیزان: جعفر بن نصر عن حماد بن زید وغیرہ متہم بالکذب، وہو ابو میمون العنبری، ذکرہ صاحب الکامل فقال: حدث عن الثقات بالبواطیل- انتہی

ثم اورد الذہبی بعد ہذا من روایاتہ ثلاثۃ احادیث، منہا ہذا الحدیث لابن عباس، ثم قال: ہذہ اباطیل۔

وشیخ ابن الجوزی در العلل المتناھیہ گفتہ: ھذا لا یصح، جعفر بن نصر حدث عن الثقات بالبواطیل انتھی

و در کشف الاحوال فی نقد الرجال است: جعفر بن نصر ابو میمون العنبری الکوفی حدث عن الثقات بالبواطیل، سمع حفص بن غیاث و حماد بن زید، روی عنہ جعفر بن سہل انتھی

پس این ہمہ روایات مانعین کہ مذکور شدند بجمیع طرق معلول اند، ہیچ یکے ازین ہم قابلِ حجت و تمسک نیست۔ واللہ اعلم

واما استدلالِ مجوزین پس بحدیث شفا بنت عبداللہ است کہ ابوداؤد و احمد بن حنبل و نسائی و طبرانی روایت کردہ۔

ففی سنن ابوداؤد: حدثنا ابراھیم بن مھدی المصیصی نا علی بن مسھر عن عبد العزیز بن عمر بن عبد العزیز عن صالح بن کیسان عن ابی بکر بن سلیمان بن ابی حثمۃ عن الشفاء بنت عبد اللہ قالت: دخل علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وانا عند حفصۃ، فقال لی: الا تعلمین ھذہ رقیۃ النملۃ کما علمتیھا الکتابۃ انتھی۔

یعنی گفت شفاء بنت عبداللہ درآمد رسول صلی اللہ علیہ وسلم وحال آنکہ من حاضر بودم نزد حفصہ ام المومنین پس فرمود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: آیا نمی آموزی این را یعنی حفصہ را افسون نملہ چنانکہ تعلیم کردی تو او را نوشتن را۔ و نملہ ریشہا است کہ بر پہلو ہا ظاہر می شود، و بغایت مولم است، و مریض آن دی احساس حرکت نمل می کنند۔ وھذا ھو الصحیح فی تفسیر النملۃ، وقد فسر بعض بتفسیر آخر، ولیس ھو بصحیح۔ واللہ اعلم۔

اما رجال ہذا الاسناد: فابراھیم بن مھدی المصیصی، قال فی الخلاصۃ وثقہ ابو حاتم، وقال الذھبی فی المیزان: روی عنہ احمد وابو عاصم وقال: ثقۃ، وقال العقیلی: حدث بمناکیر، ثم اسند الی یحیی بن معین انہ قال: ابراھیم

بن مہدی جاء بمناکیر انتہی۔

وفی التقریب: ھو مقبول من العاشرۃ انتہی۔

واگر گوئی کہ ابن معین وعقیلی در حق وی "حدّث بمناکیر" گفتہ، پس خالی از جرح نماندہ۔

گویم بفضلہ تعالیٰ کہ ابراہیم بن مہدی راوی ثقہ است، ابوحاتم وابوعاصم توثیق او کردہ، وجملہ "حدّث بمناکیر" مانع ثقاہتِ او نیست، زیراچہ درمیانِ قولِ محدثین "ھو منکر الحدیث" و "حدّث بمناکیر" فرقِ عظیم است۔ علامہ شمس الدین سخاوی در فتح المغیث گفتہ: قال شیخنا: قولہم متروک او ساقط او فاحش الغلط او منکر الحدیث اشد من قولہم ضعیف او لیس بقوی او فیہ مقال۔

وقال العراقی فی تخریجہ الاکبر للاحیاء: وکثیرا ما یطلقون المنکر علی الراوی لکونہ روی حدیثا واحدا ونحوہ۔

وقال الذھبی: قولہم "منکر الحدیث" لا یعنون بہ ان کل ما رواہ منکر بل اذا روی الرجل جملۃ وبعض ذلک مناکیر فھو منکر الحدیث۔

قال السخاوی: قلت: وقد یطلق ذلک علی الثقۃ اذا روی المناکیر عن الضعفاء قال الحاکم: قلت للدارقطنی: فسلیمان بن بنت شرحبیل؟ قال: ثقۃ قلت: الیس عندہ مناکیر؟ قال: یحدث بہا عن قوم ضعفاء، فاما ھو فثقۃ۔

وقال ابن دقیق العید فی شرح الالمام: قولہم "روی مناکیر" لا یقتضی بمجردہ ترک روایتہ حتی تکثر المناکیر فی روایتہ وتنتھی الی ان یقال فیہ منکر الحدیث، لان منکر الحدیث وصف فی الرجل یستحق بہ الترک بحدیثہ، و العبارۃ الاخری یقتضی انہ وقع لہ فی حینٍ لا دائما، کیف وقد قال احمد بن حنبل محمد بن ابراھیم التیمی: یروی احادیث منکرۃ، وھو ممن اتفق علیہ الشیخان والیہ المرجع فی حدیث انما الاعمال بالنیات وکذلک قال فی زید بن ابی انیسۃ وفی بعض حدیثہ نکارۃ" وھو ممن احتج بہ البخاری ومسلم، وھما العمدۃ فی

ذلک ۔ انتہی۔

وقطع نظر از ین ابراہیم ابن مہدی را متابع ہم است، یعنی ابراہیم بن یعقوب بن اسحاق، وہو ثقۃ۔ و روایت این در سنن کبریٰ نسائی است، چنانکہ بیاید۔

واما علی بن مسہر القرشی ابوالحسن الکوفی الحافظ فوثقہ ابن معین، کذا فی الخلاصۃ وغیر ذلک من الکتب۔

واما عبدالعزیز بن عمر بن عبدالعزیز پس راوی ثقہ است، وائمہ ستہ از و روایت کردہ اند۔ در خلاصہ گفتہ: وثقہ ابن معین وابو داؤد انتہی۔

ودر میزان الاعتدال است: وثقہ جماعۃ وضعفہ ابو مسہر وحدہ انتہی۔

وحافظ ابن حجر در مقدمہ فتح الباری گفتہ: عبدالعزیز بن عمر بن عبدالعزیز بن مروان الاموی: نزیل المدینۃ، وثقہ ابن معین وابوداؤد والنسائی وابو زرعۃ وابن عمار، وزاد: لیس بین الناس فیہ اختلاف، وحکی الخطابی عن احمد انہ قال: لیس ہو من اھل الحفظ، یعنی بذلک سعۃ المحفوظ، والا فقد قال یحیی بن معین: ہو ثبت روی شیئا یسیرا، وقال ابوحاتم: یکتب حدیثہ، وقال میمون ـــ ابن الاصبغ عن ابی مسہر ضعیف الحدیث، وقال یعقوب بن سفین: حدثنا ابونعیم حدثنا عبدالعزیز وھو ثقۃ۔

پس توثیق عبدالعزیز برائے جمہور محدثین است، مثل یحیی بن معین وابو داؤد ونسائی وابوزرعہ وابونعیم وابوحاتم وابن عمار، بلکہ ابن عمار گفتہ کہ در ثقاہت آن علماء را اختلاف نیست، پس تضعیف یک کس ابومسہر بلا حجۃ وبیان قابل سماع نباشد۔

واما صالح بن کیسان المدنی فوثقہ ابن معین واحمد وجماعۃ۔ کذا فی اسعاف المبطاء فی رجال الموطا للسیوطی والخلاصۃ وغیرھما۔

واما ابوبکر بن سلیمان بن ابی حثمۃ المدنی ثقۃ عارف بالنسب، کذا فی التقریب۔ وفی الخلاصۃ: قال الزہری، ہو من علماء قریش۔

واما شفاء بنت عبداللہ پس صحابیہ از مہاجرات اُول است۔ حافظ جمال الدین المزی گفتہ

در تحفۃ الاشراف گفتہ: شفاء بنت عبد اللہ بن عبد شمس، ویقال: الشفاء بنت عبد اللہ بن ھاشم بن خلف بن عبد شمس القرشیۃ العدویۃ، وھی ام سلیمان ابن ابی حثمۃ، قال احمد بن صالح: اسمھا لیلی وغلب علیھا الشفاء، وھی من المھاجرات الأول انتھی۔

وحافظ ابن حجر در اصابہ فی معرفۃ الصحابۃ گفتہ: اسلمت الشفاء قبل الھجرۃ، وھی من المھاجرات الأول، وبایعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم، وکانت من عقلاء النساء وفضلائھن، وکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یزورھا ویقیل عندھا فی بیتھا، وکانت قد اتخذت لہ فراشا وازارا ینام فیہ، فلم یزل ذلک عند ولدھا حتی اخذہ منھم مروان بن الحکم، وقال لھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علمی حفصۃ رقیۃ النملۃ کما علمتیھا الکتابۃ، واقطعھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دارھا عند الحکاکین بالمدینۃ فنزلتھا مع ابنھا سلیمان، وکان عمر یقدمھا فی الرأی ویرعاھا ویفضلھا، وربما ولاھا شیئا من امر السوق انتھی۔

وحدیث شفاء را احمد بن حنبل در مسند خود روایت کردہ، وابوداؤد و عبد العظیم منذری در مختصر خود برین حدیث سکوت کردہ۔ وشوکانی در نیل الاوطار گفتہ: وحدیث الشفاء سکت عنہ ابو داؤد والمنذری، ورجال اسنادہ رجال الصحیح الا ابراھیم بن مھدی البغدادی المصیصی، وھو ثقۃ انتھی۔

وکمال الدین الدمیری در حیوۃ الحیوان گفتہ: روی ابو داؤد والحاکم، وصححہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال للشفاء بنت عبد اللہ علمی حفصۃ رقیۃ النملۃ کما علمتیھا الکتابۃ انتھی۔

وحافظ ابن حجر در اصابہ گفتہ: واخرجہ ابو نعیم عن الطبرانی من طریق صالح بن کیسان عن ابی بکر بن سلیمان بن ابی حثمۃ ان الشفاء بنت عبد اللہ قالت دخل علی رسول اللہ صلعم وانا قاعدۃ عند حفصۃ فقال: ما علیک ان تعلمی ھذہ رقیۃ النملۃ کما علمتیھا الکتابۃ انتھی

ونسائی در کتاب الطب سنن کبری روایت کردہ: حدثنا ابراھیم بن یعقوب عن علی بن عبد اللہ المدینی عن محمد بن بشر عن عبد العزیز بن عمر بن عبد العزیز عن صالح بن کیسان عن ابی بکر بن سلیمان ابن ابی حثمۃ عن الشفاء بالحدیث المذکور۔ وہمچنین حافظ جمال الدین المزی در تحفۃ الاشراف، وعلامہ شوکانی در نیل بایں سند از نسائی نقل کردہ وایں حدیث ہم صحیح الاسناد است۔

اما ابراھیم بن یعقوب بن اسحق الجوزجانی ابو یعقوب الحافظ وثقہ النسائی والدارقطنی، وقال: کان من الحفاظ المصنفین، وقد رمی بالنصب، وکان احمد یکاتبہ الی دمشق، ویکرمہ اکراما شدیدا۔ ھکذا فی الخلاصۃ وغیرہ۔

ورمی بنصب ضرر نکند، چراکہ حدیث شفا مقوی مذہب اہل نصب نیست، فلا محذور فیہ کما تقرر فی الاصول۔

واما علی بن عبد اللہ المدینی فقال ابن حجر فی التقریب: ثقۃ ثبت امام اعلم اھل عصرہ بالحدیث وعللہ، حتی قال البخاری: ما استصغرت نفسی الا عندہ وقال فیہ شیخہ ابن عیینۃ: کنت اتعلم منہ اکثر مما یتعلمہ منی، وقال النسائی: کان اللہ خلقہ للحدیث

واما محمد بن بشر العبدی فھو احد العلماء الحفاظ، وثقہ ابن معین۔ کذا فی الخلاصۃ

وترجمہ باقی رواۃ بالا گزشتہ۔ پس اکنون در صحت حدیث شفاء بنت عبد اللہ ہیچ کلام باقی نماندہ، اما از مجادل مرتاب بعید نیست کہ ایں حدیث صحیح الاسناد را رد کنند، وحدیث موضوع وباطل را متمسک نماید، کہ شیوہ ایں ہمہ ناحق شناسان ہمیں است۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔

وایں ہمہ کہ مذکور شدہ تحقیق وتنقید احادیث بود۔ اما اقوال ائمہ پس علامہ اردبیلی در ازہار شرح المصابیح گفتہ: قال الخطابی: فیہ دلالۃ علی ان تعلم النساء الکتابۃ غیر مکروہ۔ انتہی

وحافظ ابن القیم در زاد المعاد گفته: وفی الحدیث دلیل علی جواز تعلیم النساء الکتابۃ انتہی۔

والشیخ العلامۃ ابن تیمیہ در منتقی الاخبار گفتہ: وہو دلیل علی جواز تعلیم النساء الکتابۃ انتہی

واز مؤیدات این مسئلہ اثر حضرت عائشہ است کہ بخاری در الادب المفرد روایت کردہ: باب الکتابۃ الی النساء وجوابہن ثنا ابو نافع قال ثنا ابو اسامۃ قال ثنا موسی بن عبد اللہ قال حدثتنا عائشۃ بنت طلحۃ، قالت: قلت لعائشۃ وانا فی حجرہا وکان الناس یاتونہا من کل مصر فکان الشیوخ ینتابونی لمکانی منہا، وکان الشباب یتأخونی فیہدون الیّ، ویکتبون الیّ من الامصار فاقول لعائشۃ: یا خالۃ ہذا کتاب فلان وہدیتہ، فتقول لی عائشۃ: ای بنیۃ فاجیبیہ واثیبیہ، فان لم یکن عندک ثواب اعطیتک، فقالت تعطینی

رواہ البخاری فی الادب المفرد

واز تتبع کتب تواریخ معلوم می شود کہ در ازمنہ سابقہ نسوان کتابت می کردند، و انکار علماء وقت ایشان بر ایشان یافتہ نشد، بلکہ خود بعض نسوان کاتبہ صاحب علم و عمل بودند۔ قاضی احمد بن خلکان در وفیات الاعیان نوشتہ: فخر النساء شہدۃ بنت ابی نصر احمد بن الفرج بن عمر الابری الکاتبۃ الدینوریۃ الاصل البغدادیۃ المولد والوفاۃ کانت من العلماء، وکتبت الخط الجید، وسمع علیہا خلق کثیر، وکان لہا السماع العالی الحقت فیہ الاصاغر بالاکابر، سمعت من ابی الخطاب نصر بن احمد بن البطر وابی عبد اللہ الحسین بن احمد بن طلحۃ النعالی وطلحۃ بن محمد الزینبی وغیرہم مثل ابی الحسن علی ابن الحسین بن ایوب وابی الحسین احمد بن عبد القادر بن یوسف وفخر الاسلام ابی بکر محمد بن احمد الشاشی، واشتہر ذکرہا وبعد صیتہا، وکانت وفاتہا یوم الاحد بعد العصر ثالث عشر المحرم سنۃ اربع وسبعین وخمس مایۃ، ودفنت بباب ابرز، وقد

ینفث علی تسعین سنة من عمرها رحمها اللہ تعالیٰ۔
وعلامہ مقری در جلد ثانی نفح الطیب تاریخ اندلس نوشتہ: عائشة بنت احمد
القرطبیة، قال ابن حیان فی المقتبس: لم یکن فی زمانها من حرائر الاندلس
من یعدلها علما وفهما وادبا وشعرا وفصاحة، تمدح ملوك الاندلس
تخاطبهم بما یعرض لها من حاجة، وکانت حسنة الخط، تکتب المصاحف
وماتت عذراء لم تنکح سنة اربعمأته۔ وقال فی المغرب: انها من عجائب
زمانها وغرائب اوانها، وابو عبد اللہ الطبیب عمها ولو قیل انها اشعر منه
لجاز انتهی۔

پس ازین نقول بالا صاف ظاہر است کہ شفا بنت عبداللہ رض تعلیم کتابت بہ حفصہ رض کردہ در رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم برو راضی شدہ، وبعد زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وزمانہ صحابہ ہم نسوان کہ از علماء وکملا بودند صاحب خط وکتابت بودند۔

داحادیث نہی کل از بواطیل وموضوعات اند، واحدی ہم از علماء تصحیح آن نکردہ جز حافظ ابو عبداللہ الحاکم، وتصحیح آن متعقب فیہ است، ومسامحتِ حافظ حاکم درباب تصحیح مشہور بین المحدثین است، تا آنکہ دیگر حفاظ موافقت بہ تصحیح آن نکنند، وآنکہ گفتہ کہ بیہقی ہم تصحیح حدیث نہی کردہ، وشیخ جلال الدین سیوطی تبعیتِ حاکم وبیہقی نمودہ، پس وی بر بیہقی وسیوطی افتراء عظیم بستہ، ہر کہ لآلی مصنوعہ را مطالعہ کند این معنی برو آشکارا گردد، بخلاف حدیثِ شفا کہ اسنادِ او صحیح است، ورجالِ اسنادِ او رجالِ صحیحین اند۔ فلا کلام فی صحة اسناده الا المجادل عنید۔ وابو داؤد ومنذری بر حدیثِ شفا سکوت کردہ، وبقاعدہ مقررہ سکوت این ہر دو حافظ بر حدیثی از احادیث سنن ابی داؤد مقتضی صحت اوست۔ وابو عبداللہ الحاکم تصحیح آن کردہ۔

وذکر کردنِ مفسران حدیثِ نہی را در تفسیر سورہ نور قابل حجت ومقتضی صحت او نیست، چراکہ مفسران التزام ایرادِ احادیثِ صحیحہ نکردہ اند، بلکہ امام بغوی کہ مقتدای اہل حدیث است احادیثِ واہیہ ومنکرہ وشاذہ ہر قسم در تفسیر خود

کہ مسمی بمعالم التنزیل است می آرد بلا تنقید و کشفِ احوالِ رواۃ، و این معنی از جلالتِ شانِ او نہایت بعید است۔ البتہ حافظ ابن کثیر متکفلِ این امر شدہ، و در تفسیر خود کہ احادیث مے آرد تنقید ہم می کند، باین جہت تفسیر او فائق بر جملہ تفاسیر شدہ، پس ایراد کردنِ بغوی حدیث نہی را بر طالبِ حق حجت نیست، خصوصاً بغوی ہم حدیث نہی را من روایۃ محمد ابراہیم الشامی عن شعیب بن اسحٰق عن ہشام بن عروۃ عن ابیہ عن عائشۃ روایت کردہ، و بطلان این روایت از تحریر ما سبق ظاہر شد۔

و علامہ علاء الدین الخازن ہم در تفسیر خود لباب التاویل حدیث عائشۃ را بلا سند ذکر کردہ، پس چگونہ حجت می توان شد۔ البتہ اگر مفسرین معتبرین مثل ابن جریر و ابن کثیر و بغوی و سیوطی و خازن و امثالہم تصحیح این حدیث نہی می کردند، یا ناقل تصحیح از حفاظِ دیگر می شدند البتہ لائق استدلال شدی، و قابلِ اعتماد و اعتبار بودے، و اذ لیس فلیس۔

و اگر گوئی کہ علامہ علی قاری در مرقاۃ المفاتیح شرح مشکوۃ المصابیح در شرح حدیث گفتہ: قلت: یحتمل ان یکون جائزا للسلف دون الخلف، لفساد النسوان فی ھذا الزمان، ثم رأیت قال بعضھم: خصت بہ حفصۃ لان نساء النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم خصصن باشیاء، قال تعالی: یا نساء النبی لستن کاحد من النساء، و خبر لا تعلموھن الکتابۃ یحمل علی عامۃ النساء خوفاً للافتتان علیھن۔ انتہی۔

و شیخ عبد الحق دہلوی در اشعۃ اللمعات شرح فارسی مشکوۃ گفتہ: اما تعلیم کتابت مر زنان را در حدیثی دیگر نہی از ان آمدہ، چنانکہ فرمودہ: و لا تعلم الکتابۃ، و ازین حدیث جواز آن مفہوم گردد این مگر پیش از نہی باشد، و بعضے گفتہ اند کہ نساء آنحضرت مخصوص اند از ان بعضے احکام و فضائل، و نہی از کتابت محمول بر نساء عامہ است کہ خوف فتنہ در اینجا متصور است، و این جا چنین نیست۔ انتہی۔

و ہکذا فی شرح المصابیح للشیخ محمد بن عبد اللطیف المعروف بابن الملک۔

گویم: ازین بزرگان عجب است که چرا احتمالاتِ شتی پیدا می کنند، وخصوصیت
جوازِ کتابت به حفصه رضی الله عنها از ادعاء این همه شرّاح مشکوٰة هرگز ثابت نخواهد شد،
بلکه برای اثباتِ خصوصیت دلیلِ محکم باید، ورنه هر کس مجاز است که در هر مسئله که خواهد دعوی
خصوصیت بأحد دون احدٍ نماید، و در تنگی بیندازد۔ وقطعِ نظر ازین این حدیث شفا حجت
است بر مدعیانِ تخصیص و هادم دعوی ایشان است، چه اگر تخصیص بحضرت حفصه بود
پس شفا ام را چرا کتابت می کرد؟ وچگونه رسول الله صلی الله علیه وسلم او را اجازت فرمود؟
واین اوّل دلیل بر عدم تخصیص است۔ واحتمال اینکه جائز باشد برای سلف نه خلف
ترجیح بلا مرجح است، بلکه جمیع امتِ محمدیه در امر حلت وحرمت متساویة الاقدام اند،
الّا من خصه الشارع۔ وخوفِ فسادِ نسوان در ازمنه سابقه هم بود، شانِ نزول آیه
کریمه ولقد علمنا المستقدمین منکم ولقد علمنا المستاخرین شاهد این مدعا
است۔

حاصل کلام اینکه فی نفسه در جوازِ تعلیم کتابت به نسوان هیچ کلام نیست، زنانِ
بالغه ومشتهاة از زنانِ دیگر یا از محرماتِ خود، ونابالغه وغیر مشتهاة از هر که خواهد کتابت
بیاموزد، وکتابت باعث افتتان آنها نیست چه اگر بودی هرگز شارع اجازت آن ندادی
وماکان ربک نسیا۔ وهر که در فتنه افتاده از لحوق امور خارجی باشد نه از تعلیم کتابت
والله اعلم۔

دآنکه علامه محمد طاهر در مجمع بحار الانوار از علامه طیبی رحمه الله تعالی نقل کرده۔
الا تعلمین هذه رقیة النملة کما علمتیها الکتابة، وهذه اشارة الی حفصة
والنملة قروح ترقی فتبرأ باذن الله، وقیل: اراد قولا لیسمیتها رقیة النملة
وهی العروس الخ فاراد به التعریض بتادیب حفصة حیث اشاعت سره، ویاء
علمتیها للاشباع۔ قال: لان ما ذهبوا الیه من رقیة خرافات ینهی عنها،
فکیف یأمر بتعلیمها اقول: یحتمل علی ارادة الثانیة ان یکون تحضیضا علی تعلیم
الرقیة وانکارا للکتابة، ای هلا علمتها ما ینفعها من الاجتناب عن عصیان الزوج

كما علمتها ما يضرها من الكتابة، وعلى الارادة الاولى ان يتوجه الانكار على الجملتين جميعا، لان الرقية المتعارفة منافية لحال المتوكلين۔ انتهى۔

پس این تاویل قابل قبول نیست، ومنشای این تاویل قلّتِ اطلاع وعدم عبور بر متون وطرقِ احادیث است۔ حافظ ابن حجر درا صابہ نوشتہ: واخرج ابن مندة حديث رقية النملة من طريق الثورى عن ابن المنكدر عن ابى بكر بن سليمان بن ابى حثمة عن حفصة ان امرأة من قريش يقال لها الشفاء كانت ترقى النملة، فقال النبى صلى الله عليه وسلم: عليميها حفصة، واخرجه ابن منده وابو نعيم مطوّلا من طريق عثمان ابن عمر و بن عثمان بن سليمان بن ابى حثمة عن ابيه عمر وعن ابيه عثمان عن الشفاء انها كانت ترقى فى الجاهلية، وانها لما هاجرت الى النبى صلى الله عليه وآله وسلم، وكانت قد بايعته بمكة قبل ان يخرج، فقدمت عليه، فقالت، يا رسول الله، انى قد كنت ارقى برقى فى الجاهلية، فقد اردت ان اعرضها عليك، قال: فاعرضيها، قالت: فعرضتها عليه، وكانت ترقى من النملة، فقال: ارقى بها وعليمها حفصة۔ پس ازین روایات تاویلِ علامہ طیبیؒ باطل شدہ، وجوازِ تعلیم کتابت بہ نسوان ثابت ماندہ۔ والله اعلم، وعلمه اتم۔

قال العبد الضعيف مؤلف هذه الرسالة المسماة بعقود الجمان فى جواز تعليم الكتابة للنسوان ابو الطيب محمد بن امير المدعو شمس الحق العظيم آبادى: لقد استراح القلم من تحريرها فى ۱۳۰۳ھ من الهجرة النبوية على صاحبها افضل الصلوة والتحية ؛ ؛

(۴۴) القول المحقق[1]

الحمد للہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علی رسولہ محمد والہ واصحابہ اجمعین

سوال

جانوران ماکول اللحم را خصی کردن جہت تطییب لحم جائز است یا نہ؟

جواب

بدان اسعدک اللہ تعالیٰ کہ سلف صالحین رضوان اللہ علیہم اجمعین را دریں باب اختلافی است عظیم۔ گروہی برانند کہ جائز نیست مطلقا، خواہ ماکول اللحم باشد یا غیر ماکول اللحم وجماعتی برانند کہ ماکول اللحم را جہت تطییب لحم خصی کردن جائز است وغیر ماکول اللحم را ممتنع۔

اما دلائل فریق اوّل چند اند

منہا: قولہ تعالیٰ «ولآمرنہم فلیغیرن خلق اللہ» یعنی والبتہ بفرمایم ایشاں را تا تغیر دہند آفرینش خدا را۔

قال الامام محی السنۃ بغوی فی تفسیر معالم التنزیل: قال عکرمۃ وجماعۃ من المفسرین فلیغیرن خلق اللہ بالخصاء والوشم وقطع الآذان حتی حرم بعضہم الخصاء انتہی مختصرا

وامام حافظ عماد الدین بن کثیر در تفسیر خود گفتہ: ولآمرنہم فلیغیرن خلق اللہ قال ابن عباس یعنی بذلک خصی الدواب، وکذا روی عن ابن عمر وانس وسعید بن المسیب وعکرمۃ وابی عیاض وقتادۃ وابی صالح الثوری، وقد ورد فی حدیث النہی عن ذلک انتہی

---

[1] یہ رسالہ "إعلام أهل العصر" (مطبوعہ دہلی ۱۳۰۵ھ) کے ساتھ چھپا تھا۔

ومنها: ما اخرجه البزار باسناد قال الشوکانی صحیح عن ابن عباس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نهی عن صبر الروح وعن اخصاء البهائم نهیا شدیدا

قال العلامۃ الشوکانی فی نیل الاوطار شرح منتقی الاخبار: فیه دلیل علی تحریم خصی الحیوانات۔

ومنها: ما اخرجه الطحاوی فی شرح معانی الآثار حدثنا ابو خالد یزید بن سنان قال ثنا ابو بکر الحنفی قال ثنا عبد اللہ بن نافع عن ابیه عن ابن عمر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نهی ان یخصی الابل والبقر والغنم والخیل وکان عبد اللہ بن عمر یقول منها نشأت الخلق ولا یصلح الاناث الا بالذکور

ومنها ما اخرجه الطحاوی ایضا حدثنا محمد بن خزیمۃ قال ثنا یحیی بن عبد اللہ بن بکیر قال ثنا مالک بن انس عن نافع عن ابن عمر مثله ولم یذکر النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

ثم قال الطحاوی: قال ابو جعفر فذهب قوم الی هذا فقالوا لا یصلح اخصاء شیٔ من الفحول واحتجوا فی ذلک بهذا الحدیث وبقول اللہ عزوجل فلیغیرن خلق اللہ قالوا وهو الاخصاء انتهی۔

ومنها: ما اخرجه ابن ابی شیبۃ فی مصنفه ثنا اسباط بن محمد وابن فضیل عن مطرف عن رجل عن ابن عباس قال خصاء البهائم مثلۃ ثم تلا ولآمرنهم فلیغیرن خلق اللہ

واخرج عبد الرزاق فی مصنفه فی کتاب الحج عن مجاهد وعن شهر بن حوشب الخصاء مثلۃ، کذا فی نصب الرایہ فی تخریج احادیث الهدایہ للامام الحافظ المحقق جمال الدین الزیلعی

ومنها ما فی الهدایہ: قالت عائشۃ رضی اللہ عنها الخصاء مثلۃ انتهی

اما جواب این دلائل از جانب فریق ثانی این است کہ تفسیر قولہ تعالٰی فلیغیرن خلق اللہ بخصی بهایم کردن مرفوعاً ثابت نیست نہ بسند صحیح ونہ بسند ضعیف۔ باقی ماند اقوال

سلف صالحین پس چنانکہ جماعتی تفسیر خصی بہایم کردہ اند ہمچنان جماعتی دیگر مثل مجاہد وعکرمہ وابراہیم النخعی وحسن بصری وقتادہ وحکم وسدی وضحاک وعطاء خراسانی بلکہ خود حضرت عبداللہ بن عباس وسعید بن المسیب فی روایۃ عنہما قولہ تعالیٰ فلیغیرن خلق اللہ را بدین اللہ کردہ اند۔

چنانکہ امام محی السنۃ در تفسیر معالم گفتہ: قال ابن عباس والحسن ومجاہد وقتادۃ وسعید بن المسیب والضحاک دین اللہ نظیرہ قولہ تعالیٰ لاتبدیل لخلق اللہ ای دین اللہ بتحلیل الحرام وتحریم الحلال انتہی مختصراً۔

وامام حافظ عماد الدین بن کثیر در تفسیر خود گفتہ: وقال ابن عباس فی روایۃ عنہ ومجاہد وعکرمۃ وابراہیم النخعی والحسن وقتادۃ والحکم والسدی والضحاک وعطاء الخراسانی فی قولہ ولآمرنہم فلیغیرن خلق اللہ یعنی دین اللہ عزوجل وھذا کقولہ فاقم وجہک للدین حنیفا فطرۃ اللہ التی فطر الناس علیہا لاتبدیل لخلق اللہ علی قول من جعل ذلک امرا ای لاتبدلوا فطرۃ اللہ ودعوا الناس علی فطرتہم انتہی

پس چون اقوال سلف صالحین درجانبین موجود اند، دریں صورت تعیین خصی بہائم چہ معنی دارد، البتہ چوں از سنت نبویہ ثابت شدی امتثال آن بالراس والعین بودی، واذ لیس فلیس۔ بلکہ آیۃ کریمہ لاتبدیل لخلق اللہ مؤید ہمیں معنی است کہ در آیہ کریمہ فلیغیرن خلق اللہ از لفظ خلق اللہ دین اللہ مراد گرفتہ شود۔ وہذا ظاہر

واما روایت اول طحاوی در سندش عبداللہ بن نافع مولی ابن عمر است کہ از پدر خود روایت می کند ضعیف است قابل احتجاج نیست۔ قال ابن المدینی روی مناکیر وقال البخاری یخالف فی حدیثہ وھو منکر الحدیث وقال یحیی ضعیف وقال النسائی متروک کذا فی میزان الاعتدال فی نقد الرجال للحافظ شمس الدین الذہبی

واما روایت ثانی طحاوی موقوف است مرفوع نیست۔

واما در روایت مصنف ابوبکر بن ابی شیبہ یک راوی مجہول است، وعلاوہ آن موقوف برابن عباس است مرفوع نیست۔

واما روایت عبدالرزاق پس آن قول مجاہد وشہر بن حوشب است کلام شارع نیست۔

اما قول عائشہ رضی اللہ عنہا کہ در ہدایہ مذکور است ثابت نشدہ، لہذا امام زیلعی در تخریج ہدایہ فرمودہ: قلت غریب انتہی۔

واما حدیث روایت مسند بزار عن ابن عباس کہ علامہ قاضی محمد بن علی الشوکانی صحت آن بیان فرمودہ میسر نامد کہ بسوی آن مراجعت کردہ آید وحال جملہ رواۃ او از کتب رجال دریافت کردہ شود خیر باقی حال بر قول قاضی علامہ اعتمادی قوی بودہ است صحت آن تسلیم می کنم، وبعد تسلیم صحت می گویم کہ ازیں حدیث بزار امتناع خصی بہائم ثابت می شود، عام است ازیں کہ ماکول اللحم باشد یا غیر ماکول اللحم، واز حدیث ابوہریرۃ وعائشہ وابورافع وجابر بن عبداللہ وابوالدرداء رضی اللہ عنہم سکوت شارع بریں فعل ثابت میشود اما حدیث ابوہریرہ وعائشہ وابورافع پس مدار این ہا بر عبداللہ بن محمد بن عقیل است واز عبداللہ بن محمد حفاظ ثقات مثل سفیان ثوری وحماد بن سلمہ وشریک روایت کردہ اند در سنن ابن ماجہ است: حدثنا محمد بن یحیی ثنا عبدالرزاق انبا سفین الثوری عن عبداللہ بن محمد بن عقیل عن ابی سلمۃ عن عائشۃ او عن ابی ہریرۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا اراد ان یضحی اشتری کبشین عظیمین سمینین اقرنین املحین موجوئین

ودر مسند امام احمد بن حنبل است: حدثنا اسحق بن یوسف انبا سفیان عن عبداللہ بن محمد بن عقیل عن ابی سلمۃ عن ابی ھریرۃ ان عائشۃ قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فذکر نحوہ

وبھذا السند رواہ الحاکم فی المستدرک، وروی البیہقی ایضا من طریق سفیان الثوری عن عبداللہ بن محمد بن عقیل۔

ودر مسند امام احمد ومسند اسحق بن راہویہ ومعجم طبرانی مذکور است: عن شریک

عن عبداللہ بن محمد بن عقیل عن علی بن حسین عن ابی رافع قال ضحی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بکبشین املحین موجوئین خصیین۔

ودر مسند ابن ابی شیبہ است: حدثنا عفان ثنا حماد بن سلمۃ انبانا محمد بن عبد اللہ بن عقیل عن عبد الرحمن بن جابر بن عبد اللہ عن ابیہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اتی بکبشین املحین عظیمین اقرنین موجوئین فاضجع احدھما وقال بسم اللہ واللہ اکبر اللھم عن محمد وال محمد ثم اضجع الآخر الحدیث۔ وکذلک رواہ اسحق بن راھویہ وابو یعلی الموصلی فی مسندیھما

پس این حدیث عبداللہ بن محمد بن عقیل از پنج طرق بیان کردہ شد۔

اگر گوئی کہ امام ذہبی در میزان الاعتدال وحافظ ابن حجر در تہذیب تہذیب الکمال وصفی الدین در خلاصہ گفتہ: عبداللہ بن محمد بن عقیل ابو محمد المدنی قال النسائی ضعیف وقال ابو حاتم لین وروی جماعۃ عن ابن معین ضعیف وقال ابن خزیمۃ لا یحتج بہ وقال ابن حبان رویٔ الحفظ وقال محمد بن عثمان الحافظ سألت علی بن المدینی فقال کان ضعیفا انتھی ملخصا۔

گویم چنانکہ این جماعت تضعیف آن کردہ ہمچنان جماعتِ دیگر مثل احمد بن حنبل واسحق بن راہویہ وحمیدی ومحمد بن اسمعیل البخاری وابو عیسی الترمذی وابن عدی توثیق ہم کردہ اند۔ عبداللہ بن محمد بن عقیل المدنی روی عنہ السفیانان، قال الترمذی: صدوق، سمعت محمدا یقول کان احمد واسحاق والحمیدی یحتجون بحدیث ابن عقیل، وقال ابن عدی: روی عنہ جماعۃ من المعروفین الثقات وھو خیر من ابن سمعان ویکتب حدیثہ، وقال البخاری فی تاریخہ: کان احمد واسحاق یحتجان بہ کذا فی تہذیب والمیزان والخلاصۃ۔

واگر گوئی کہ ابن ابی حاتم در کتاب العلل گفتہ: سألت ابی وابا زرعۃ عن حدیث رواہ المبارک بن فضالۃ عن عبد اللہ عن ابیہ، ورواہ الثوری عن ابن عقیل عن ابی سلمۃ عن ابی ھریرۃ او عائشۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ورواہ سعید بن سلمۃ عن ابن عقیل عن علی بن حسین عن ابی رافع۔ فقال ابو زرعۃ:

هذا کلہ من ابن عقیل، فانہ لایضبط حدیثہ، والذین رووا عنہ هذا الحدیث کلهم ثقات

گویم بیہقی در کتاب المعرفۃ گفتہ: وهذا انما رواہ عبد اللہ بن محمد بن عقیل واختلف علیہ فیہ: فرواہ عن الثوری عن ابی سلمۃ عن عائشۃ او ابی هریرۃ وقال مرۃ عن ابی هریرۃ ولم یقل او عائشۃ ورواہ عن حماد بن سلمۃ عن عبد الرحمن بن جابر عن ابیہ ورواہ عنہ زهیر بن محمد بن علی بن الحسین عن ابی رافع۔ قال البخاری: ولعلہ سمعہ من هؤلاء انتہی

وعلاوہ ازیں برلے روایت عبد اللہ بن محمد بن عقیل شواہدہم اند کہ تقویت روایت او خواہند داد: عن ابن اسحق عن یزید بن ابی عیاش المعافری عن جابر بن عبد اللہ قال ذبح النبی صلی اللہ علیہ وسلم یوم النحر بکبشین اقرنین املحین موجوئین رواہ ابو داؤد وابن ماجہ والبیہقی

وعن ابی الدرداء قال ضحی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بکبشین جذعین موجئین رواہ احمد فی مسندہ والطبرانی۔

وعن ابن وہب حدثنی عبد اللہ بن عیاش القتبانی ثنا عیسیٰ بن عبد الرحمن حدثنی ابن شہاب عن سعید بن المسیب عن ابی ہریرۃ نحو ما تقدم۔ رواہ الطبرانی فی معجمہ الوسط۔

وعن عبد اللہ بن المبارک عن یحییٰ بن عبید اللہ عن ابیہ سمعت ابا ہریرۃ یقول ضحی رسول اللہ علیہ وسلم بکبشین املحین موجوئین۔ رواہ ابو نعیم فی حلیۃ الاولیا وقال مشہور من غیر وجہ غریب من حدیث یحییٰ انتہی

وحافظ ابن حجر عسقلانی در تلخیص الحبیر فی تخریج احادیث رافعی الکبیر گفتہ: حدیث حدیث انہ صلی اللہ علیہ وسلم ضحی بکبشین موجوئین احمد وابن ماجہ والبیہقی والحاکم من حدیث عبد اللہ بن محمد بن عقیل عن عائشۃ او ابی ہریرۃ، هذا روایۃ الثوری، ورواہ زهیر بن محمد عن ابن عقیل عن

ابی رافع اخرجہ الحاکم، ورواہ حماد بن سلمۃ عن ابن عقیل عن عبد الرحمٰن ابن جابر عن ابیہ، ولہ شاھد من حدیث ابی عیاش عن جابر رواہ ابوداؤد والبیھقی، ورواہ احمد والطبرانی من حدیث ابی الدرداء انتھی

واما معنی لفظ موجئین پس حافظ امام زیلعی در نصب الرایہ گفتہ: قال المنذری فی حواشیہ المحفوظ موجئین ای منزوعی الانثیین، قالہ ابوموسی الاصبھانی وقال الجوھری وغیرہ الوجاء بالکسر والمد رض عرق الانثیین قال الھروی والانثیان بحالھما. وقال فی النھایۃ ومنھم من یرویہ موجیین بغیر ھمزۃ علی التخفیف ویکون من وجیتہ وجیا فھو موجی قال ھذا الذی ذکرہ ھو الذی وقع فی سماعنا انتھی. وحافظ ابن حجر در تلخیص الحبیر گفتہ الموجوئین المنزوعی الانثیین انتھی۔

پس ثابت شدہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قربانی بہ گوسفند نر منزوعی الانثیین فرمودہ اند، بل بعض روایات این مضمون آمدہ کہ ہر گاہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ارادہ قربانی می فرمودند گوسفند نر خصی شدہ خریدہ می کردند۔ پس ازین امر ثابت شد کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم را رغبت بسوی لحم گوسفند منزوع الانثیین بود، وصاحب شرع رغبت نفرماید مگر بسوی آنچہ کہ در حیز اباحت است، زیرا چہ رغبت راغب بسوی شئ مرغوب بہ نباشد مگر بعد وجود شئ مرغوب بہ، ووجود شئ مرغوب بہ موقوف است برآنکہ کسی فاعل وموجد آن باشد، پس رغبت بسوی گوسفند نر منزوع الانثیین نباشد مگر بعد وجود این فعل با گوسپند، وتا آنکہ کسی این فعل با گوسپند بعمل نہ آرد گوسپند منزوع الانثیین نخواہد شد، پس رغبت بسوی گوسپند منزوع الانثیین مستلزم جواز آن فعل خواہد شد، زیرا کہ رغبتش موقوف بر وجود فعل آن فاعل است، ویر ظاہر است کہ رغبت بسوی ہیچ شئ کہ حصول آن شئ مرغوب بہ بغیر ارتکاب منہی عنہ ممکن نباشد چگونہ جائز خواہد شد، بلکہ درین حالت رغبت راغب ممد ومؤید آن فعل منہی عنہ خواہد شد۔

و از ین جا است کہ حضرت عمر بن عبد العزیز مردی خصی شدہ را کہ برائے بیع آمدہ بود نخرید، و فرمود کہ ما اعانت بر اخصار رنمی کنم، چنانکہ در شرح معانی الآثار است: حدثنا ابن ابی داؤد قال ثنا القواریری قال ثنا عفیف بن سالم قال ثنا علاء بن عیسی الذهبی قال اتی عمر بن عبد العزیز بخصی فکرہ ان یبتاعہ و قال ما کنت لاعین علی الاخصاء، و نیز ابو جعفر طحاوی در موضع دیگر شرح معانی الآثار گفتہ: الا تری إلی عمر بن عبد العزیز انہ اتی لیبعد خصی لیشتریہ فقال ما کنت لاعین علی الاخصاء، فجعل ابتیاعہ ایاہ عونا علی اخصائہ، فکذلک اخصاء الغنا ثم لو کان مکروھا لما ضحی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بما قد اخصی منھا، ولا یشبہ اخصاء البہائم اخصاء بنی آدم، لان اخصاء البہائم انما یراد بہ ما ذکرنا من سمانتہا وقطع عضہا فذلک مباح، وبنو آدم فانما یراد باخصائہم المعاصی فذلک غیر مباح انتہی۔

دیگر آن فعل جائز نبودی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سکوت و تقریر بر آن نفرمودندی بلکہ بحکم مرتبہ رسالت از شئی منہی عنہ غضبناک می شدند، و مطابق عادات شریفہ خود ارشاد می فرمودند کہ ما بال الناس یفعلون کذا وکذا وکذا، پس سکوت و تقریر فرمودن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بر فعلی دلیل جواز آن فعل است، چنانکہ در کتب اصول این مسئلہ مصرح است۔

علامہ شیخ شمس الدین سخاوی در فتح المغیث شرح الفیۃ الحدیث گفتہ: والحدیث فی اللغۃ ضد القدیم، وفی اصطلاحہم قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وفعلہ وتقریرہ وصفتہ حتی فی الحرکات والسکنات فی الیقظۃ والنوم انتہی۔

و قاضی زکریا الانصاری در فتح الباقی شرح الفیۃ العراقی گفتہ: والحدیث ویرادفہ الخبر علی الصحیح ما اضیف الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم قولا، وفعلا، وتقریرا و صفتہ۔ انتہی مختصرا

و شیخ علی بن صلاح الدین در منہل الینابیع فی شرح المصابیح گفتہ در کتاب الصلوۃ:

قولہ فسکت عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وسکوتہ یدل علی جوازادا،
سنۃ الصبح بعد آداء فریضتہ لمن لم یصلہا قبلہ۔ وامام زینی درشرح
مصابیح گفتہ: قولہ فسکت یدل علی جواز سنۃ الصبح بعد فریضتہ لمن لم
یصلہا قبلہ انتہی۔

پس وجہ توفیق درمیان این روایات ومیان روایت مسند بزار این است کہ
اخصار بہائم ماکول اللحم جائز باشد، واخصار بہائم غیر ماکول اللحم ممتنع بود، وبنا برہمیں
تطبیق بعض ائمہ متقدمین مثل طاؤس وعطار وغیرہ رضی اللہ عنہم واکثر علمار متاخرین خصی
بہائم ماکول اللحم را جائز داشتہ اند۔

درشرح معانی الآثار مذکور است: حدثنا ابن ابی عمران قال ثنا عبید اللہ
قال ثنا سفیان عن ابن طاؤس ان اباہ اخصی جملا لہ

حدثنا ابن ابی عمران قال ثنا عبید اللہ قال ثنا سفیان عن مالک بن
مغول عن عطار قال لا بأس باخصاء الفحل اذا خشی عضاضہ انتہی۔

ودر تفسیر معالم التنزیل است: وقد جوزہ بعضہم فی البہائم لان فیہ
غرضا ظاہرا۔

وامام نووی درشرح صحیح مسلم گفتہ: فان الاخصاء فی الآدمی حرام صغیرا کان
او کبیرا، قال البغوی: وکذا یحرم خصاء کل حیوان لا یوکل واما الماکول
فیجوز خصاؤہ فی صغرہ ویحرم فی کبرہ واللہ اعلم

وحافظ ابن حجر درفتح الباری شرح صحیح بخاری گفتہ: قال القرطبی الخصاء فی
غیر بنی آدم ممنوع فی الحیوان الا لمنفعۃ حاصلۃ فی ذلک کتطییب اللحم او قطع
ضرر عنہ، وقال النووی: یحرم خصاء الحیوان غیر الماکول مطلقا، واما الماکول
فیجوز فی صغیرہ دون کبیرہ، وما اظنہ یدفع ما ذکرہ القرطبی من اباحۃ
ذلک فی الحیوان الکبیر عند ازالۃ الضرر انتہی

وطحاوی درشرح معانی الآثار گفتہ: وخالفہم فی ذلک آخرون فقالوا لا باس بخصی

عضا فنه من البهائم اوما اُرید شحمه منها فلا باس باختصائه وقالوا هذا الحدیث الذی احتج به علینا مخالفنا انما هو عن ابن عمر موقوف، ولیس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انتہی۔

واگر بذہن تو خطور کند کہ قاعدہ مسلم شدہ کہ رغبت بسوی آن شئ باید کہ حصول و وجود آن شئ مرغوب بہ از جہت محظورات شرعیہ نباشد، پس ہرجا کہ حصول و وجود آن شئ مرغوب بہ از جہت محظورات شرعیہ باشد کسے را نمی رسد کہ رغبت بآن شئ کند، زیرا کہ رغبت بآن شئ در حقیقت امداد و اعانت کردن است مرکسی را کہ مرتکب آن محظورات شرعیہ شدہ پس سوار شدن بر بغال جائز است یا نہ، بر تقدیر عدم جواز گفتہ خواہد شد کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بران سوار شدہ اند، و بر تقدیر جواز گفتہ خواہد شد کہ رغبت کردن بسوی بغال و سواری کردن بر آن اعانت و مدد کردن است مرکسے را کہ انزاء حمر بر خیل کند، و انزاء حمر بر خیل منہی عنہ است، پس سواری کردن ہم بران جائز نباشد۔

و نیز خوردن آن سرکہ کہ از شراب تیار کردہ شود جائز است یا نہ، بر تقدیر جواز این اکل سرکہ معین و ممد خواہد شد مرکسے را کہ اتخاذ خل از خمر نماید، و اتخاذ خل از خمر ممتنع است، پس خوردنش ہم ہمچنان باشد، و بر تقدیر عدم جواز گفتہ خواہد شد کہ در حدیث صحیح ثابت شدہ کہ "نعم الادام الخل" در تعمیم آن جملہ افرادِ خلّ داخل است، پس تخصیص این خل خمر را مخصصی باید، غایۃ مافی الباب این است کہ اتخاذ خل خمر منہی عنہ باشد، و خوردنش جائز باشد چنانکہ مذہب بعض مجتہدین است۔

پس ہمچنین قربانی کردن گوسپند منزوع الانثیین را و رغبت بسوی آن جائز باشد و ارتکاب آن فعل یعنی انزاع انثیین منہی عنہ باشد۔

پس جوابش جزاکم اللہ خیرا از گوش جان بشنو کہ امر ہمچنان ست کہ بیان کردہ شد، و بیشک رغبت بسوی آن شئ مرغوب بہ کہ از محظورات شرعیہ حاصل شدہ باشد جائز نیست، و اگر جائز باشد خرابی ہا لازم خواہد آمد۔ و سارق کہ مال از جہت سرقہ کسب کند مانند غیر سارق را در تصرف آوردن و رغبت بسوی آن کردن بعد علم سرقہ جائز خواہد شد، و

حال این ست کہ او را ہم حرام است، چنانکہ حرام است آن مال بر سارق۔

اما سوار شدن بر بغال کہ آنرا بفارسی استر و بہندی خچر گویند جائز و درست است، حق تعالیٰ در سورہ نحل می فرماید" والخیل والبغال والحمیر لترکبوھا وزینۃ" یعنی آفرید اسپان را و استران را و خران را تا سوار شدید بر آن و برای آرائیش۔ واحادیث درین باب بدرجہ شہرت رسیدہ اند۔

عن البراء بن عازب قال رایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھو علی البغلۃ البیضاء وابو سفیان بن حارث اخذ بلجامھا وھو یقول انا النبی لاکذب وانا ابن عبد المطلب رواہ البخاری وغیرہ

وعن العباس بن عبد المطلب قال شھدت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم حنین فلزمت انا وابو سفیان بن حارث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلم نفارقہ ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی بغلۃ لہ بیضاء

وعن قاسم بن عبد الرحمن عن ابیہ قال قال عبد اللہ بن مسعود کنت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم حنین ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی بغلتہ

وعن سلیمان بن عمرو بن الاحوص عن امہ قالت رایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم النحر عند جمرۃ العقبۃ وھو علی بغلتہ

وعن عبد اللہ بن بشر عن ابیہ انہ قال اتی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایاھم وھو راکب علی بغلتہ

وعن انس قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی بغلۃ شھباء فمر علی حائط للنبی النجار۔

وعن عبد اللہ بن علی بن ابی رافع انہ رای بغلتہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم شھباء وکان عند علی بن حسین۔

وعن ایاس بن سلمۃ حدثنی ابی قال غزونا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

حنينا فذكر حديثا طويلا فيه ، فمررت على رسول الله صلى الله عليه وسلم منهزما وهو على بغلته الشهباء -

ومن عقبة بن عامر قال ركب رسول الله صلى الله عليه وسلم بغلته هذه ثمانية احاديث قد اخرجها الطحاوي وغيره من المحدثين -

امّا انزاء حمر على الخيل پس منهی عنه نیست ، زیرا چه اگر منهی عنه بودی سوار شدن بر بغال هم جائز نبودی ، و اذ لیس فلیس - و این منجمله دلائل ما است که در پے اثبات آن هستم -

و آنکه در ابوداؤد و معانی الآثار است : عن ابی رزین عن علی بن ابی طالب قال هديت لرسول الله صلى الله عليه وسلم بغلة فركبها فقال على لو حملنا الحمير على الخيل لكان لنا مثل هذه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم انما يفعل ذلك الذين لا يعلمون ، و در شرح معانی الآثار وغیره است - وعن ابن عباس قال ما اختصنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بشئ دون الناس الا ثلاث اسباغ الوضوء وان لا ناكل الصدقة وان لا ننزي الحمر على الخيل " پس جوابش بسه وجه است -

اوّل اینکه در حدیث علی رض نهی وارد نیست ، بلکه باین لفظ است : " انما يفعل ذلك الذين لا يعلمون " و مطلب حدیث این است یعنی این کار می کنند آنانکه نمی دانند و بے علم اند ، و این کار باہل علم و سادات نیست که بامثال اینها مصروف و مشغول شوند ، و همین معنی روایت عبد الله بن عباس رضی الله عنه است ، یعنی چیزی این قسم نیست که رسول الله صلی الله علیه وسلم ما ہاشمیان را بآن خاص کرده باشند و سائر مردمان بآن حکم شامل نباشند سوائے سه چیز یکے اسباغ الوضوء یعنی اعضاء وضو را کمتر از سه بار نشوئیم بخلاف غیر مایان که یک بار یا دو دو بار هم بشویند مضائقه نیست و اموال صدقات نخوریم و انزاء حمر بر خیل نکنیم ، و نیست حکم مخصوص به ہاشمیان مگر بجهت شرافت ذات شان ، نه بجهت معصیت بودن امور مذکوره ، چه اگر معصیت بودی وجه تخصیص به ہاشمیان چه بود ، در اوامر و نواہی کل امت محمدیه مساوی اند پس انزاء حمر علی الخیل یا اسباغ الوضوء نکردن خلاف

علوشان آنہا است، وغیر ہاشمیان ازین حکم خارج شدند، وجواز ہر سہ امور بحق شان باقی ماند۔ وھذا ھو مطلوبی۔

وجہ دوم آنکہ معنی قولہ صلی اللہ علیہ وسلم انما یفعل ذلک الذین لا یعلمون یعنی می کنند این فعل را کسانیکہ نمی دانند کہ در ارتباط خیل چہ قدر اجر است کہ در ارتباط غیر خیل مثل بغال وغیرہ نیست، اگر قدر اجر ارتباط خیل دانند بسوی ارتباط بغال تمارند ورغبت ارتباط خیل در احادیث کثیرہ وارد است: منجملہ آن حدیث ابی ہریرۃ وابن عمر است کہ ائمہ صحاح روایت کردہ اند: عن ابی ھریرۃ قال سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الخیل فقال ھی لثلاثۃ لرجل اجر ولرجل ستر ولرجل وزر قالوا فالحمر یا رسول اللہ قال لم ینزل علی فی الحمر شیئ الا ھذہ الآیۃ الفاذۃ فمن یعمل مثقال ذرۃ خیرا یرہ ومن یعمل مثقال ذرۃ شرا یرہ اخرجہ اصحاب الصحاح وغیرہ۔

وعن ابن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال الخیل معقود فی نواصیھا الخیر الی یوم القیامۃ اخرجہ ائمۃ الصحاح وغیرہ

وطحاوی در شرح معانی الآثار گفتہ: فان قال قائل فما معنی قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم انما یفعل ذلک الذین لا یعلمون قیل لہ: قد قال اھل العلم فی ذلک معنا کان الخیل قد جاء فی ارتباطھا واکتسابھا وعلفھا الاجر، ولیس ذلک فی البغال فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم انما ینزو فرس علی فرس حتی تکون عنھما ما فیہ الاجر، ویحمل حمارا علی فرس فیکون عنھما بغل لا اجر فیہ الذین لا یعلمون ای لانھم یترکون بذلک انتاج ما فی ارتباطہ الاجر ویلتجون مالا اجر فی ارتباطہ

سوم آنکہ در زمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نزد بنی ہاشم خیل کمتر بودند، پس ارشاد فرمود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہ رغبت بسوی بغال کمتر کنید، بلکہ رغبت بسوے خیل کنید کہ کثرت آن شود۔

طحاوی در شرح معانی الآثار گفتہ: حدثنی عبید اللہ بن عبد اللہ عن ابن

عباس قال ما اختصنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الا بثلاث ان لا ناکل الصدقۃ وان نسبغ الوضوء، وان لا ننزی حمارا علی فرس قال فلقیت عبد اللہ بن الحسن و هو یطوف بالبیت فحدثتہ فقال صدق کانت الخیل قلیلۃ فی بنی هاشم فاحب ان تکثر فیهم

فبین عبد اللہ بن الحسن بتفسیرہ هذا المعنی الذی لہ اختص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بنی هاشم ان لا ینزوا حمارا علی فرس، وانہ لم یکن للتحریم، وانما کانت لعلۃ قلۃ الخیل، فاذا ارتفعت تلک العلۃ وکثرت الخیل فی ایدیهم صاروا فی ذلک کغیرهم، وفی اختصاص النبی صلی اللہ علیہ وسلم ایاهم بالنهی عن ذلک دلیل علی اباحتہ ایاہ لغیرهم

واما تحقیق اتخاذ خل خمر وحکم اکل آن این است کہ بلا شک وشبہ حدیث نعم الادام الخل صحیح است حضرت جابر بن عبد اللہ وعائشہ وام ہانی وایمن رضی اللہ عنہم آن را روایت کردہ۔ فحدیث جابر اخرجہ الائمۃ الستۃ الا البخاری، وحدیث عائشۃ اخرجہ الترمذی، وحدیث ام هانی اخرجہ الحاکم فی المستدرک، وحدیث ایمن اخرجہ البیهقی فی شعب الایمان۔ فمن شاء الاطلاع علی اسنادها وطرقها والفاظ متونها فلیرجع الی الکتب الصحاح ونصب الرایۃ للزیلعی، فانہ کتاب عدیم النظیر فی بابہ

ونہی اتخاذ خل خمر ہم ثابت ست۔

عن انس قال سئل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن الخمر تتخذ خلا قال لا۔ رواہ مسلم والدارقطنی۔

واخرج مسلم ایضا عن انس ان ابا طلحۃ سأل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن ایتام ورثوا خمرا قال اهرقها قال فلا نجعلها خلا قال لا۔

وفی روایۃ للدارقطنی عن انس ان یتیما کان فی حجر ابی طلحۃ فاشتری لہ خمرا فلما حرمت سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نتخذ خلا قال لا انتهی۔

زیلعی در نصب الرایہ گفتہ: واستدلال الشافعیۃ علی منع تخلیل الخمر بما اخرجہ مسلم عن انس قالوا ولان الصحابۃ اراقوھا حین نزلت آیۃ التحریم کما ورد فی الصحیح، فلو جاز التخلیل لبینہ علیہ السلام کما بینہ لاھل الشاۃ المیتۃ علی دباغہا انتھی۔

لکن حدیث ام سلمہ وجابرؓ مخالف حدیث حضرت انس است۔ فحدیث ام سلمۃ اخرجہ الدارقطنی فی سننہ: حدثنا احمد بن محمد بن زیاد القطان نا عبد الکریم بن الہیثم نا محمد بن عیسی بن الطباع نا فرج بن فضالۃ عن یحیی بن سعید عن عمرۃ عن ام سلمۃ رضی اللہ عنہا۔ قالت کانت لنا شاۃ فماتت فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما فعلت شاتکم قلنا ماتت قال افلا انتفعتم باھابہا قلنا انہا میتۃ قال یحل دباغہا کما یحل خل الخمر رواہ الدارقطنی۔ وحدیث جابر اخرجہ البیہقی فی المعرفۃ، رواہ المغیرۃ بن زیاد عن ابی الزبیر عن جابر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال خیر خلکم خل خمرکم۔

پس جواب از حدیث ام سلمہ وجابر بدو وجہ است۔

اوّل آنکہ این ہر دو حدیث ضعیف اند، دارقطنی بعد از اخراج حدیث ام سلمہ گفتہ تفرد بہ فرج بن فضالۃ عن یحیی، وھو ضعیف، یروی عن یحیی بن سعید احادیث عدۃ لا یتابع علیہا۔ وبیہقی در معرفۃ گفتہ: تفرد بہ المغیرۃ بن زیاد، ولیس بالقوی، واھل الحجاز یسمون خل العنب خل الخمر۔

دوم آنکہ بر تقدیر صحت محمول خواہد شد بر آنکہ خمر بنفسہ بغیر القاء شئ یا بہ انتقال از آفتاب بجانب سایہ یا بالعکس آن اگر خل شود طاہر است وخوردنش رواست، و الا خوردنش جائز نیست۔ بیہقی در کتاب المعرفۃ گفتہ: وان صح فھو محمول علی ما اذا تخلل بنفسہ وعلیہ یحمل ایضاً حدیث فرج بن فضالۃ انتھی۔

ونووی در شرح مسلم گفتہ: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم سئل عن الخمر تتخذ خلا فقال لا ھذا دلیل الشافعی والجمہور انہ لا یجوز تخلیل الخمر ولا تطہر

بالتخليل هذا اذا خللها بخبز او بصل او خميرة او غير ذلك مما يلقى فيها فهي باقية على نجاستها وينجس ما القى فيها ولا يطهر هذا الخل بعده ابدا لا بغسل ولا بغيره اما اذا نقلت من الشمس الى الظل او من الظل الى الشمس ففي طهارتها وجهان لاصحابنا اصحهما تطهر هذا الذي ذكرناه من انها لا تطهر اذا خللت بالقاء شيء فيها هو مذهب الشافعي واحمد والجمهور، وقال الاوزاعي والليث و ابو حنيفة تطهر، وعن مالك ثلث روايات اصحها عنه ان التخليل حرام فلو خللها عصى وطهرت والثانية حرام ولا تطهر والثالثة حلال وتطهر واجمعوا انها اذا انتقلت بنفسها خلا طهرت انتهى۔

پس قول اقرب الی الصواب ہمان است کہ مذہب شافعی واحمد بن حنبل وجمہور ست کہ تخلیل خمر حرام است بعد تخلیل ہم طاہر نمی شود مگر آنکہ فی نفسہ منتقل شود پس رغبت بسوی چنین شئی کہ طاہر نباشد وخوردنش چگونہ جائز خواہد شد؟ وبلاشک این خل خمر ہم داخل افرادِ خلّ ست، مگر شارع این خل را جائز نداشت، اگر جائز بودی ہرگز حکم تضیع مال یتیمان نفرمودی، بلکہ یتیمان را از مال ایشان بطرق حلال نفع رسانیدی وھذا ظاہر لمن لہ فہم سلیم

پس حاصل کلام دربارہ خصی بہائم این است کہ غیر ماکول اللحم را اصلا جائز نیست وماکول لحم را خصی نکردن اولی وعزیمت، وخصی کردنش جائز ورخصت است۔

وبعض علماء استدلال بجواز خصاء از حدیث انس رضی اللہ عنہ کردہ اند کہ امام الائمہ بخاری درباب لا یؤخذ فی الصدقة هرمة ولا ذات عوار ولا تيس الا ماشاء المصدق آوردہ: حدثنا محمد بن عبد الله قال حدثنی ابی قال حدثنی ثمامة ان انسا حدثه ان ابا بكر كتب له التي امر الله ورسوله صلى الله عليه وسلم و لا يخرج في الصدقة هرمة ولا ذات عوار ولا تيس الا ما شاء المصدق۔ وكذا اخرجه الامام احمد وابوداؤد وغيرهما گویند کہ حق سبحانہ تعالیٰ برائے بندگانِ اہل الاسلام خود اجازت برائے اکل وشرب اشیاء مستلذات فرمودہ، دہدایت

بسوی آن کرده، و زیاده تر در استعمال اہل عرب و عجم گوشت ابل و بقر و غنم و معز است، و دران ہم گوشت بقر و غنم و معز کہ کل اینہا خصی و منزوع الانثیین باشند بدرجہ کمال مرغوب و لذیذ می باشد، چنانکہ بر یک فرد بشر ہم این امر مخفی نیست، و گوشت تیس یعنی بوک و فحل غیر خصی نہایت بدبو و بدذائقہ می باشد، تا آنکہ استیفائے منافع کما حقہ دران ممکن نیست، ازیں باعث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غنم غیر خصی را در دادن زکوۃ منع فرمود بجہت خباثت گوشت او، چنانکہ قسطلانی در ارشاد الساری شرح صحیح بخاری گفتہ ولا تیس وھو فحل الغنم او مخصوص بالمعز لقولہ تعالیٰ ولا تیمموا الخبیث منہ تنفقون انتہی۔

و شیخ الاسلام دہلوی در شرح فارسی بخاری گفتہ: و نہ نر کہ آنرا تکہ گویند و گوشت آن از نتن و فساد خالی نیست، ولیکن خود وی مرغوب و مطلوب می شود برائے فحولت غنم انتہی۔

و در صراح و منتہی الارب است: تیس تکہ و تیوس اتیاس جماعت

و حافظ ابن حجر در فتح الباری گفتہ: التیس ھو فحل الغنم انتہی

اما اطلاق فحل بر خصی نمی شود بلکہ بر نر غیر خصی، کما فی الحدیث الطویل عن انس مرفوعاً، و فیہ، فاذا بلغت ستا و ثلاثین ففیھا حقۃ طروقۃ الفحل اخرجہ ابوداؤد و غیرہ بلفظ الفحل۔ واما البخاری فبلفظ الجمل۔

تا این جا دلیل این جماعت بود، واما جماعت دیگر پس انہا استدلال بحدیث انس در جواز خصاء منع کردہ، و گفتہ کہ نہی در دادن تیس بزکاۃ باعث خباثت گوشت او نیست، بلکہ تیس آن بوک غنم یا معز را گویند کہ در سال دوم رسیدہ باشد، و قابل ضراب نباشد، پس منفعت نسل دران بالفعل موجود نیست، و در زکوۃ شئی ذی منفعت دادن لازم است، خواہ منفعت او بہ لبن باشد یا نسل، و در تیس یکے ہم یافتہ نمی شود۔

و در قاموس است التیس الذکر من الظباء والمعز والوعول اذا اتی

علیہ سنۃ۔ انتہی۔

و در مصباح المنیر است: التیس الذکر من المعز اذا اتی علیہ حول، وقبل الحول ھو جدی انتہی۔

و حافظ ابن حجر در ہدی الساری مقدمہ فتح الباری گفتہ: تیس ھو الذکر الثنی من المعز الذی لم یبلغ حد الضراب۔ انتہی۔

و زرقانی در شرح موطا مالک گفتہ: ولا یخرج فی الصدقۃ تیس ھو فحل الغنم، او مخصوص بالمعز لانہ لا منفعۃ فیہ لدر ولا نسل، وانما یوخذ فی الزکاۃ ما فیہ منفعۃ للنسل۔ قالہ الباجی

انتہی واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب:

حررہ ابوالطیب محمد المدعو بشمس الحق العظیم آبادی عفی عنہ وعن والدیہ وعن مشائخہ

(۴۵) الاقوال الصحیحۃ فی احکام النسیکۃ[1]

حمد است آن رب العباد را کہ انسان را بجلی اقرار وحدانیت محلی ساختہ، و بنور تصدیق الوہیت مزین کردہ، و اتباع شریعت بیضا نبینا محمد صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد فرمودہ، چہ مجال دارد بشکر انعام نامحدود او را بشمار آرد، اگر بجائے نعمتی ہم عمر خود را در شکر گذاری او گذارد ادا نشود، این درگاہیست عظیم الشان کہ باب انعام مفتوح است بر کسی تنگ نکردہ مسلمان باشد یا منافق کافر باشد یا مشرک، لیکن با این ہمہ تساوی مراتب گبر و مسلمان در باب انعام خود صرف درین دار فانی کردہ اند، اما در دار البقا پس آنانکہ در توحید خدا ثابت قدم ماندند، و با و شریک نکردند ہیچ کسی. و بر رسالت بینا محمد صلی اللہ علیہ وسلم قائل شدند، آنہا موعود اند با نعام گوناگوں کہ خارج است از تعوّد، و داخل شدند در آیۂ کریمہ: ومن یطع اللہ ورسولہ یدخلہ جنات تجری من تحتہا الانہار، وقولہ تعالیٰ ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات کانت لہم جنت الفردوس نزلا خلدین فیہا لا یبغون عنہا حولا۔ و اما آنکہ بخدا شریک گردانیدند دیگری را، و گرفتار کفر شدند، پس مقام آنہا جہنم است، و چنان رنج و الم بر کشند کہ بیرون از خیال است۔ نعوذ باللہ منہ، و داخل اند تحت قولہ تعالیٰ: انہ من یشرک باللہ فقد حرم اللہ علیہ الجنۃ وما واہ النار وقولہ تعالیٰ، ان اللہ لا یغفر ان یشرک بہ و یغفر ما دون ذلک لمن یشاء ومن یشرک باللہ فقد ضل ضلالا بعیدا۔

---

[1] یہ رسالہ کتابی شکل میں مطبع فاروقی دہلی سے ۱۲۹۷ھ میں شائع ہوا تھا۔

وچون رحمتِ خدا عزّوجل بر عباد خود چنان شامل حال بوده است که اگر بمنزلۂ حیات
بندہ شود صحیح است، بخواست کہ عبادِ خود را راہی نمایم، تا ازین عذاب رہائی یابند
پس در ہر قوم رسولی فرستادہ صلی اللہ علیہم تا از ایشان ہدایت یابند، وعبادت خدا
را کنند، و دیگرانرا با او ہمسر نکنند. وآخرین آن رسل محمداند صلی اللہ علیہ وسلم رحمت
خدا نازل باد بروحِ اقدسِ شان کہ بوسیلۂ حضرت ایشان کلام یزدانی را معلوم ساختم،
در جمیع احکام خدا تعالیٰ ایمان آوردم، وکفر را از اسلام وشرک را از توحید وبدعت
را از سنت وحرام را از حلال تمیز کردم، آن جل مجدہٗ این حبیب خود را برتبۂ عظیم
نواخته کہ بکسی از انبیاء علیہم الصلوۃ والسلام عطا نہ کردہ: ذلک فضل اللہ یؤتیہ من
یشاء واللہ ذوالفضل العظیم۔

ما مسلمانان را نعمتِ فخیم وفخرِ عظیم است کہ بہ ثنای جناب ایشان اوقات گذاریم،
والصلوۃ وسلام بر ایشان مصروف مانیم، ما ہمہ عباد کیستیم، وچہ رتبہ داریم، خود آن مالک
الملک بر حبیبِ خود تحفۂ سلام وصلوۃ نازل می فرماید: انّ اللہ وملائکتہ یصلّون
علی النّبی یا ایّہا الّذین آمنوا صلّوا علیہ وسلّموا تسلیما۔

وازارفع درجات حضرت ما صلی اللہ علیہ وسلم این است کہ چون بروز محشر آن
شاہنشاہ عباد خود را مجتمع خواہد کرد آنہا بجہت مصیبتِ حشر پریشان وغمناک شدہ
باہم خواہند گفت کہ اگر سفارش خود نزد پروردگار کسی از پیغمبران کنانم تحقیق آرام و
راحت یابیم، پس بیایند نزد آدم علیہ السلام وگویند کہ شما آدمؑ پدر خلایق ہستید پیدا
کردہ است شما را خدا از دستِ قدرتِ خود ودمیدہ است بتو روحِ خود وحکم کرد ملائکہ
را پس سجدہ کردند آنہا برای تو شفاعت ما ہمہ کنید نزد ربِّ خود تا راحت دہد ما را از
تکلیف این مکان پس گوید آدم علیہ السلام کہ من لایق این مقام نیستم پس آدمؑ یاد خواہد کرد
خطای خود را وحیا کند از ربِّ خود بجہت آن خطا وگوید کہ بروید شما نزد نوحؑ کہ آن اوّل
رسولِ خدا است پس بیایند نزد نوح علیہ السلام برای شفاعت خود پس بگوید نوح
من لایق این مقام نیستم پس یاد کند خطا خود را واز خدا شرم کند وگوید کہ بروید نزد ابراہیم

علیہ السلام کہ او شان را خدائے تعالیٰ خلیل خود کرد پس بیایند نزد ابراہیم پس بگوید ابراہیم من لایق این مقام نیستم و یاد کند خطا خود را و از خدا شرم کند و گوید کہ بروید نزد موسیٰ علیہ السلام کہ از ایشان خدائے تعالیٰ کلام کردہ است و عطا کرد آن را توریت پس بیایند نزد موسیٰ پس بگوید موسیٰ من لایق این مقام نیستم و یاد کند خطا خود را و از خدا شرم کند و گوید کہ بروید نزد عیسیٰ روح اللہ کہ از کلام خدا پیدا شدہ است پس بیایند نزد عیسے پس بگوید عیسیٰ من لایق این مقام نیستم بروید نزد محمد صلی اللہ علیہ وسلم کہ بندۂ خاص خدا است و تحقیق بخشیدہ است حق تعالیٰ خطا او ہرچہ کہ قبل و لبعد از و صادر شدہ پس بروند آنہا نزد محمد صلی اللہ علیہ وسلم و عرض حاجت خود نمایند در آن وقت جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اجازت سفارش از خدا طلب فرمایند از باری تعالیٰ اجازت آن شود پس چون جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حق تعالیٰ را مشاہدہ فرمایند بسجدہ روند باز حکم از حق تعالیٰ شود کہ یا محمد سر خود از سجدہ بر انگیز ہرچہ خواہی عرض کن قبول خواہد شد پس بر انگیزد رسول اللہ سر خود از سجدہ و تعریف رب خود کند چنان کہ خدا خواہد باز سفارش مغفرت کند از رب خود پس خدائے تعالیٰ جماعتی را از عذاب نجات دہد و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آنہا را از دوزخ بر آرند و در بہشت داخل کنند باز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمچنان طور سجدہ روند و حاجت خود طلب کنند از خدائے تعالیٰ حکم شود کہ سر خود از سجدہ انگیز و ہرچہ خواہی عرض کن سفارش تو قبول خواہد شد پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم از سجدہ سر خود بر انگیزد و ثنا رب خود فرماید باز سفارش مغفرت کند خدائے تعالیٰ جماعتی را بخشد و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آنہا را از دوزخ بر آوردہ در بہشت داخل کنند باز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماید اے رب اکنون در دوزخ کسے ہم باقی نماندہ مگر آنہا کہ ایمان نا وردند و بخدا شریک ساختند۔

واما آنکہ اول در جنت داخل شود از امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ابوبکر صدیق اند رضی اللہ عنہ خدائے تعالیٰ از ایشان ... کرد باری تعالیٰ رتبۂ عظیم کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بحقش چنین فرمودہ: لو کنت متخذا خلیلا غیر ربی لا تخذت ابا بکر۔ متفق علیہ

انت صاحبی فی الغار وصاحبی علی الحوض۔ رواہ الترمذی۔

لا ینبغی لقوم فیھم ابوبکر ان یؤمھم غیرہ۔ رواہ الترمذی۔

واز اکرم درجات ایشان این است کہ گردانید خدائے تعالیٰ ایشان را خلیفۂ اوّل حبیب خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ در شان ایشان فرمودہ: ابوبکر سیدنا وخیرنا واحبنا الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ رواہ الترمذی عن عمر رضی اللہ عنہ

واما خلیفۂ ثانی عمر اندر راضی شود خدا از ایشان کہ گردانیدہ است خدائے تعالیٰ حق را بر زبان عمرؓ حبیب وی صلی اللہ علیہ وسلم بحقش فرمودہ: ان اللہ جعل الحق علی لسان عمر وقلبہ۔ رواہ الترمذی۔

ان اللہ وضع الحق علی لسان عمر یقول بہ۔ رواہ ابوداؤد۔

سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول ما طلعت الشمس علی رجل خیر من عمر۔ رواہ الترمذی عن جابر۔

واما خلیفۂ ثالث عثمان اندر راضی شود خدا از ایشان عظمت ووقر شان ثابت می شود از حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: عن عائشۃ رضی قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مضطجعاً فی بیتہ کاشفاً عن فخذیہ او ساقیہ، فاستاذن ابوبکر فاذن لہ وھو علی تلک الحال، فتحدث، ثم استاذن عمر فاذن لہ وھو کذلک، فتحدث، ثم استاذن عثمان، فجلس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وسوّی ثیابہ، فدخل فتحدث، فلما خرج قالت عائشۃ دخل ابوبکر فلم تھتش لہ ولم تبالہ، ثم دخل عمر فلم تھتش لہ ولم تبالہ، ثم دخل عثمان فجلست وسویت ثیابک: فقال: الا استحی من رجل تستحی منہ الملائکۃ۔ رواہ مسلم۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان عثمان رجل حیی، وانی خشیت ان اذنت لہ الی تلک الحال ان لا یبلغ الیّ فی حاجۃ رواہ مسلم

وعن ابی موسی الاشعری قال: کنت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی حائط من حیطان المدینۃ فجاء رجل فاستفتح فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم افتح لہ وبشرہ بالجنۃ

ففتحت له فاذا ابوبکر فبشرته بما قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فحمد اللہ،
ثم جاء رجل فاستفتح فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم افتح له وبشره بالجنة ففتحت
له فاذا عمر فاخبرته بما قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم فحمد اللہ، ثم استفتح رجل فقال
لی افتح وبشره بالجنة علی بلوی تصیبه، فاذا عثمان فاخبرته بما قال النبی صلی اللہ علیہ
وسلم فحمد اللہ، ثم قال: اللہ المستعان۔ متفق علیہ

واما خلیفہ رابع علی اندراضی شود خدا تعالیٰ از ایشان، بشارت داد آن را رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم برائے جنت۔ کتبِ احادیث از فضائل ایشان مالامال است، حبیب
وی صلی اللہ علیہ وسلم در حق وے فرمودہ: من سبّ علیاً فقد سبنی۔ رواہ احمد

قال علی رض: والذی فلق الحبة وبرأ النسمة انه لعهد النبی الامی صلی اللہ
علیہ وسلم ان لا یحبنی الا مؤمن، ولا یبغضنی الا منافق۔ کذا فی المشکوٰۃ

وخدا رحمت نازل فرماید بر باقی از عشرہ مبشرہ وسائر اصحاب وآل نبی صلی اللہ
علیہ وسلم کہ ستون سقف شریعت رسول معصوم صلی اللہ علیہ وسلم بودند، وجان ومال خود
را برراہِ خدا نثار کردند، رضوان اللہ علیہم اجمعین، وبر جمیع ائمہ دین کہ از سعی وکوشش
حضرات ایشان دین پیغمبر ما صلی اللہ علیہ وسلم صورتِ رونق گرفت، رحمۃ اللہ علیہم اجمعین۔

اما بعد، می گوید فقیر حقیر محمد الملقب بابی الطیب المدعو بشمس الحق عفا عنہ ذنوبہ رب
الفلق عظیم آبادی کہ ازمنہ سابقہ کہ مشہود لہا بالخیر بود انقراض یافت، وعلمائے حقانی کہ
وارث انبیاء علیہم الصلوٰۃ بودند برحمت حق پیوستند۔ اکنون زمانہ آن رسید کہ در آن
فسق وفجور بکثرت شایع یافتہ، اکثر در شرک مبتلا اند، وکثیر در بدعات ومحرمات،
وہمین شرک وبدعات را عبادت می شمارند، ووسیلۂ نجات می دانند۔ واین موقوف
صرف بر جہلا نیست بلکہ جمعی غفیر از ناس کہ خود را بزیور علم آراستہ می دانند ہمین را
مسلک خود اختیار کردند، کسے ذبح لغیر اللہ را حلال می دارد، کسے بہ استحسان محفل تعزیہ داری
رفتہ، وفتوی جواز تحلیق موی ریش دادہ، وکسی سماع ومزامیر ومجلس مولد النبی صلی
اللہ علیہ وسلم را از جملہ اذکار شمردہ، وحاجت روائی را کار بندگان دانستہ، وکسی

باعراس بزرگان کہ مشتمل بر شرک و بدعات و محرمات است مشغول شدہ، و کسے تقلید یکے از ائمہ اربعہ را برخود لازم و واجب گردانیدہ، و اگر حدیث صحیح غیر منسوخ خلاف مذہب امام خود یا بد بر حدیث رسول معصوم صلی اللہ علیہ وسلم عمل نکند، و حدیث را از کلام امام خود رد کند، و یا تاویل کردہ بمذہب امام خود آرد، علی ہذا القیاس بسیار است از شرک و بدعات و محرمات کہ عوام الناس خصوصًا صوفیان و اکثر علماء زمانہ مبتلا ہستند و عجب است این علماء ناحق شناس و صوفیان لامذہب کہ خود را در زمرۂ علماء و صلحا شمردہ اند، و مسلک خود خلاف کتاب اللہ و سنت رسول اللہ گردانیدہ اند، ایشان مصداق آیۂ کریمہ ہستند: ومن یعص اللہ ورسولہ فقد ضل ضلالاً مبینا۔ و این ندانند کہ کدام کس از امت فضل آن امر دارد کہ درجۂ مخالفت قول پیغمبر داشتہ باشد۔ حق تعالیٰ می فرماید: یا ایہا الذین آمنوا لا ترفعوا اصواتکم فوق صوت النبی ولا تجہروا لہ بالقول کجہر بعضکم لبعض ان تحبط اعمالکم وانتم لا تشعرون پس چون از رفع صوت بر صوت نبی صلی اللہ علیہ وسلم منع فرمودہ چہ مجال است آنہا را کہ قول نبی صلی اللہ علیہ وسلم را مرجوح و قول امت را مرجح گردانند۔ ولقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ را منجملہ قصص و حکایات شمارند، چنانچہ چند روز است کہ بما ہم خبری رسیدہ است کہ بعض ابنائے دہر عقیقہ مولود را کہ یکی از سنن سید المرسلین و معمول بہا علمائے مجتہدین است مکروہ می دارند، و بفاعل آن لب بطعن کشایند، و گویند کہ عقیقۂ مولود در قرون سابقہ معمول بہا نبود، علماء اہل سنت کہ قائل بعدم وجوب تقلید مجتہد معین ہستند اختراع کردہ اند، پس عجب بردم ازین بعض کہ چگونہ ازین انکار دارد، با آنکہ از احادیث صحیحہ غیر منسوخہ ثابت است، و اقوال ائمہ اربعہ رحمہم اللہ درین باب منقول است کثیر۔ و اگر فرضًا اقوال ائمہ مجتہدین در کراہیت عمل عقیقہ بودی، و از احادیث رسول معصوم صلی اللہ علیہ وسلم استحباب آن ثابت می شد، تاہم بر امت واجب ست کہ بر حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم عمل کنند، و قول امام را ترک کنند، کہ ہمیں وصیت ائمہ اربعہ رضوان اللہ علیہم اجمعین بودہ است۔

شیخ عبدالوہاب شعرانیؒ در میزانِ کبریٰ گفتہ: قد تقدم قول الائمۃ کلھم اذا صح الحدیث فھو مذھبنا، ولیس لاحدٍ معہ قیاس ولا حجۃ الا طاعۃ اللہ ورسولہ بالتسلیم لہ۔ انتھی۔

وعلامہ محمد معین رحمہ اللہ در دراسات اللبیب گفتہ: کان الامام ابوحنیفۃ رحمہ اللہ تعالیٰ یقول حرام علی من لم یعلم دلیلی ان یفتی بکلامی، وھذا الکلام من ابی حنیفۃؒ ثابت بالسند المسلسل، وکان ابوحنیفۃ رحمہ اللہ تعالیٰ اذا افتی یقول: ھذا رای ابی حنیفۃ، وھو احسن ما قدرنا علیہ، فمن جاء باحسن منہ فھو اولیٰ بالصواب۔ انتھی۔

وشیخ ابی علی حسین ابن یحیی البخاری الزندوستی در روضۃ العلماء از شیخ برہان الدین مرغینانی ناقل شدہ چنانکہ علامہ محمد معین در دراسات فرمودہ: وقول صاحب الھدایۃ فی روضۃ العلماء الزندوسیۃ فی فضل الصحابۃ رضی اللہ تعالیٰ عنھم: سئل ابوحنیفۃ رحمہ اللہ تعالیٰ اذا قلت قولا وکتاب اللہ یخالفہ؟ قال: اترکوا قولی بکتاب اللہ تعالیٰ، قیل: اذا کان خبر الرسول یخالفہ؟ قال: اترکوا قولی بقول الصحابۃ رضی اللہ عنھم وفی الامتاع: روی البیہقی فی السنن عند الکلام علی القراءۃ بسندہ: قال الشافعی رحمہ اللہ تعالیٰ: اذا قلت قولا وکان عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم خلاف قولی فما یصح من حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اولیٰ فلا تقلدونی۔

ونقل امام الحرمین فی النھایۃ عن الشافعی رحمہ اللہ تعالیٰ اذا صح خبر یخالف مذھبی فاتبعوہ واعلموا انہ مذھبی وقد صح فی منصوصاتہ انہ قال اذا بلغکم عنی حدیث وصح عندکم خبر علی مخالفہ فاعلموا ان مذھبی موجب الخبر۔

روی الخطیب باسنادہ ان الدارکی من الشافعیۃ کان یستفتی وربما یفتی بغیر مذھب الشافعی وابی حنیفۃ، فیقال لہ: ھذا یخالف قولیھما، فیقول: ویلکم حدث فلان عن فلان عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم بکذا، فالاخذ بالحدیث اولیٰ من الاخذ بقولھما اذا خالفاہ۔ کذا فی دراسات اللبیب۔

وعلامہ ابن عابدین در ردّ المحتار حاشیۂ درالمختار گفتہ: نقلہ العلامہ بیری فی
اول شرحہ علی الاشباہ عن شرح الہدایۃ لابن الشحنۃ، ونصہ: اذا صح الحدیث
وکان علی خلاف المذہب عمل بالحدیث ویکون ذلک مذہبہ، ولا یخرج مقلدہ
عن کونہ حنفیا بالعمل بہ، فقد صح عنہ انہ قال اذا صح الحدیث فہو مذہبی، حکی ذلک
ابن عبد البر عن ابی حنیفۃ وغیرہ من الائمۃ، ونقلہ ایضا الامام الشعرانی عن الائمۃ
الاربعۃ۔ انتہی۔

ورئیس المحدثین شیخ ولی اللہ الدہلوی در حجۃ اللہ البالغہ فرمودہ: فی الیواقیت والجواہر
انہ روی عن ابی حنیفۃ رضی اللہ عنہ انہ کان یقول: حرام لمن لم یعرف دلیلی ان
یفتی بکلامی، وکان رضی اللہ عنہ اذا افتی یقول: ہذا رای النعمان بن ثابت یعنی
نفسہ، وہو احسن ما قدرنا علیہ، فمن جاء باحسن منہ فہو اولی بالصواب۔ وکان
الامام مالک رضی اللہ عنہ یقول: ما من احد الا وہو ماخوذ من کلامہ ومردود
علیہ الا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ وروی الحاکم والبیہقی عن الشافعی رضی
اللہ عنہ انہ کان یقول: اذا صح الحدیث فہو مذہبی۔ وفی روایۃ اذا رایتم کلامی
یخالف الحدیث فاعملوا بالحدیث، واضربوا بکلامی الحائط۔ وقال یوما للمزنی:
یا ابراہیم لا تقلدنی فی کل ما اقول، وانظر فی ذلک لنفسک، فانہ دین۔ وکان رضی
اللہ عنہ یقول: لا حجۃ فی قول احد دون رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وان
کثروا، ولا فی قیاس ولا فی شیء، وما ثم الا طاعۃ اللہ ورسولہ بالتسلیم۔ وکان
الامام احمد رح یقول: لیس لاحد مع اللہ ورسولہ کلام۔ وقال ایضا لرجل لا تقلدنی
ولا تقلدن مالکا ولا الاوزاعی والنخعی ولا غیرہم، وخذ الاحکام من حیث اخذوا
من الکتاب والسنۃ۔ انتہی۔

پس ازین روایات ظاہر شدہ اگر قول امام خلاف کلام نبی صلی اللہ علیہ وسلم باشد بر حدیث
رسول عمل نماید و آن را مذہب امام خود بداند، زیرا چہ خود ائمہ اربعہ فرمودہ اند کہ چون حدیث
ثابت شود ہمان است مذہب ما، مگر عجیب است از بعض مقلدین کہ درین قول امام تقلید

امام خود نمی کنند، و بر قول سابق عمل دارند، اگرچہ خلاف احادیث صحیحہ باشد۔

پس می گوئیم کہ عمل عقیقہ نزد امام ابوحنیفہ رح مستحب است بقول صحیح، واگر فرضاً استحباب آن از قول امام ثابت نمی شد تاہم مضر مطلب ما نبود، چہ استحباب این عمل از احادیث صحیحہ ثابت است، وچون از احادیث ثابت شد ہمیں شد مذہب امام رحمہ اللہ بقول وی "اذا صح الحدیث فھو مذھبی"۔

پس خواستم کہ چیزی درین مسئلہ تحریر نمایم، واز احادیث سرور انام صلی اللہ علیہ وسلم و اقوال مجتہدین تمقام مدلل ومبرہن کنم، تا حق از باطل امتیاز یابد۔ اگر اکنون ہم بعد از وضوح دلائل قوی واقوال نبی صلی اللہ علیہ وسلم ازین سر پیچد داخل است زیر این آیہ کریمہ: ومن یشاقق الرسول من بعد ما تبین لہ الھدی ویتبع غیر سبیل المومنین نولہ ما تولی ونصلہ جھنم وساءت مصیراً۔ واین رسالہ را بالاقوال الصحیحہ فی احکام النسیکہ موسوم ساختم۔ وما توفیقی الا باللہ علیہ التوکل وبہ الاعتصام۔

بدان اسعدک اللہ تعالیٰ کہ عقیقہ بفتح عین مہملہ در لغت موہای سر ولد را کہ وقت ولادت باشد گویند ودر شرع جانوری را گویند کہ ذبح کردہ شود وقت استردن موہای سر ولد، وچون مذبوح عاق کردہ می شود ای مشقق دادہ می شود وقطع کردہ می شود بہمیں جہت اورا عقیقہ می گویند۔ چنانکہ علامہ احمد بن محمد خطیب قسطلانی شافعی در ارشاد الساری شرح صحیح بخاری فرمودہ: العقیقۃ بفتح العین المھملۃ، وھی لغۃً: الشعر الذی علی رأس الولد حین ولادتہ، وشرعاً: ما یذبح عند حلق شعرہ، لان مذبحہ یعق ای یشق و یقطع، ولان الشعر یحلق۔ انتہی۔

وعلامہ محمد بن عبد الباقی زرقانی مالکی در شرح موطا امام مالک نوشتہ: العقیقۃ بفتح العین المھملۃ، واصلھا کما قال الاصمعی وغیرہ الشعر الذی یکون علی رأس الصبی حین یولد، وسمیت الشاۃ التی تذبح عنہ عقیقۃ لانہ یحلق عنہ ذلک الشعر عند الذبح۔ انتہی۔

ولہذا را نسیکہ وذبیحہ ہم گویند۔ وچون این ہمہ دانستی پس بشنو کہ عرب در جاہلیت

نسیکہ می کردند از جانب ولد خود، و این امر را بر خود لازم گردانیدہ بودند، و چون درین مصلحتہا بود پس باقی داشت آن را رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم، و عمل کرد بر آن، و ارشاد فرمود برائے عمل آن۔ و صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین در زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم برین عمل کردند، و ہمچنین تابعین و تبع تابعین۔ چنانچہ احادیث درین باب بسیار وارد شدہ، روایت کرد این را امام محمد بن اسمٰعیل بخاری در صحیح خود، و امام ابوعیسیٰ ترمذی در جامع خود، و ابوداؤد و دارمی و نسائی در سنن خود، و امام مالک در موطا خود، و جز این بسیاری از محدثین عظام در کتاب خود احادیث این باب روایت کردہ اند۔

عن سلمان بن عامر الضبی قال: سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: مع الغلام عقیقۃ، فأھریقوا عنہ دمًا، وامیطوا عنہ الاذی۔ رواہ البخاری وابوداؤد والترمذی والدارمی والنسائی۔

یعنی گفت سلیمان شنیدم آنحضرت را کہ می گفت با ولادت کودک عقیقہ است۔ پس بریزید از جانب کودک خون را، و دور کنید از وی اذی را بدور کردن موی، و پاک گردانیدن از چرکہا کہ آلودہ است بآن نزد ولادت۔ کذا فی اشعۃ اللمعات للشیخ عبدالحق

عن حبیب بن الشہید قال امرنی ابن سیرین ان اسئل الحسن ممن سمع حدیث العقیقۃ فسألتہ، فقال من سمرۃ بن جندب۔ رواہ البخاری والنسائی

یعنی گفت حبیب بن شہید کہ حکم کرد مرا ابن سیرین کہ سوال کنم از حسن کہ حدیث عقیقہ از کہ روایت دارند، پس پرسیدم حسن را از حدیث عقیقہ، پس گفت کہ از سمرہ بن جندب شنیدہ ام۔

مالک عن نافع ان عبد اللہ بن عمر لم یکن یسألہ احد من اھلہ عقیقۃ الا اعطاہ ایاھا وکان یعق عن ولدہ بشاۃ شاۃ عن الذکور والاناث۔ رواہ مالک فی الموطا۔

یعنی گفت نافع نبود عبداللہ بن عمر کہ سوال کند او را کسی از اہل او برای عقیقہ ولد مگر این کہ عطا کرد او را جانور برای عقیقہ، و بود عبداللہ بن عمر کہ عقیقہ می کرد از ولد

مذکر و مؤنث بیک یک شاة۔

مالک عن هشام بن عروة ان اباه عروة بن الزبیر رض کان یعق عن بنیه الذکور والاناث بشاة شاة۔

یعنی بود ابن زبیر که عقیقه می کرد از جانب ولد مذکر و مؤنث بیک یک شاة

عن سمرة قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم الغلام مرتهن بعقیقته یذبح عنه یوم السابع ویسمی ویحلق راسه رواه الترمذی والدارمی وابو داؤد۔

یعنی کودک گرو است بعقیقه ذبح کرده شود از جانب غلام روز هفتم و نام نهاد می شود و ستردہ می شود موی سرے۔

امام احمد رحمه الله می گوید که معنی آنست که فرزند محبوس و ممنوع است از شفاعت کردن در حق والدین تا عقیقه او را ندهند، وبعضے می گویند که فرزند محبوس و ممنوع است از خیرات وسلامت از آفات وزیادت نشوونما تا عقیقه او را ندهند۔ واین در حقیقت راجع با خذ والدین می شود که ترک عقیقه کرد، وبعضی می گویند مرهون است باذی وپلیدی زیرا که در حدیث آمده است: "فامیطوا عنه الاذی" واعتماد بر قول آن امام اجل است وظاهر آنست که وی شنیده است از سلف که معنی این است۔ کذا فی اشعة اللمعات شرح المشکوٰة للشیخ عبدالحق الدہلوی مختصراً۔

عن یوسف بن ماهك انهم دخلوا علی حفصة بنت عبدالرحمن فسالوها عن العقیقة فاخبرتهم ان عائشة اخبرتها ان رسول الله صلی الله علیه وسلم امرهم عن الغلام شاتان مکافئتان وعن الجاریة شاة رواه الترمذی۔ یعنی روایت است از یوسف بن ماہک گفت که مردمان رفتند نزد حضرت حفصه بنت عبدالرحمن پس سوال کردند آنہا از عقیقه پس گفت حفصه که خبر داد مرا عائشہ رض تحقیق رسول الله صلی الله علیه وسلم امر فرمود کہ از جانب ولد مذکر دو شاة که مساوی باشد در سن، یعنی ہر دو کم از سال دوم نباشد، واز جانب ولد مؤنث بیک شاة۔

عن سباع بن ثابت ان محمد بن ثابت بن سباع اخبره ان ام کرز اخبرته انها سألت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن العقیقة فقال عن الغلام شاتان وعن الجاریة واحدة لا یضرکم ذکرانا کن ام اناثا۔ رواه الترمذی، وقال: هذا حدیث صحیح۔

یعنی تحقیق ام کرز سوال کرد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم را از عقیقہ پس فرمود از دختر یک شاۃ خواہ آن شاتہا نر باشد یا مادہ یعنی از عقیقہ پسر دو شاہ است و از دختر یک شاۃ و زیان ندارد شما را کہ نر باشند آن شاتہا یا مادہ ای چنان نکنید کہ از پسر نر باید و از دختر مادہ کذا فی ترجمہ الشیخ الدہلوی۔

عن ام کرز قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الغلام شاتان مثلان وعن الجاریة شاة۔ رواه ابو داؤد والدارمی والنسائی الا فی روایة مکافأتان مثلان

ترجمہ اش بالا گذشت۔

عن ام کرز قالت اتیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالحدیبیة اساله عن لحوم الهدی فسمعته یقول: عن الغلام شاتان وعن الجاریة شاة، لا یضرکم ذکرانا کن او اناثا۔ رواه النسائی۔

عن ابن ابی طالب قال عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الحسن بشاة، و قال یا فاطمة احلقی رأسه وتصدقی بزنة شعره فضه، فوزنته فکانت وزنه درهما او بعض درهم۔ رواه الترمذی، وقال: هذا حدیث حسن غریب، واسناده لیس بمتصل

عن ابن عباس ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عق عن الحسن والحسین کبشا کبشا۔ رواه ابو داؤد

عن عبد اللہ بن بریدة عن ابیه ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عق عن الحسن والحسین۔ رواه النسائی۔

عن عبد اللہ بن بریدة قال سمعت ابی بریدة یقول: کنا فی الجاهلیة اذا ولد لاحدنا غلام ذبح شاة ولطخ رأسه بدمها، فلما جاء الاسلام کنا نذبح شاة

ويحلق راسه ثم لطخه بزعفران - رواه ابو داؤد

واما احادیث که دران لفظ "لا احب العقوق" وارد است پس مراد ازان توہین نسیکہ یعنی عقیقہ نیست، بچند وجوہ:

اول این کہ از عقیقہ منع نفرمود، بلکہ مکروہ دانست رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم این اسم را بجہت آن کہ مشتق است از لفظ عقق، ومشتبہ می شود بعقوقِ والدین، وواجب دانست تغیر کردن اسم آن را بہ "ذبیحہ"، و"نسیکہ"، چنانکہ عادت جاری است کہ اسم قبیح را باسم فصیح تغیر می دہند۔ چنانچہ علامہ محمد طاہر فتنی درکتاب مجمع بحار الانوار فرمودہ: حدیث لا احب العقوق لیس فیہ توھین لامر العقیقة، وانما کرہ الاسم، واحب اسم النسیکة والذبیحة، کما اعتادہ فی تغیر الاسم القبیح انتہی۔

وعلامہ زرقانی درشرح موطا گفتہ: فکانہ کرہ الاسم لا المعنی الذی ھو ذبح واحدة تجزی ضحیة لنصہ علیہا فی عدة احادیث۔ انتہی۔

دوم اینکہ احتمال دارد کہ استعارہ کرد عقوق را برای والدین، دگر داتید انکار ایشان را از عقیقہ، با وجود داشتن قدرت برین عقوق یعنی در اصل عقوق برای ولد است کہ ولد بجہت نافرمانی وترک احسان والدین عاق می شود، لیکن اینجا بجای عقوقِ ولد عقوقِ والد فرمود کہ والد از جہت نکردن ذبیحہ برای ولدِ خود عاق می شود۔ درین صورت معنی حدیث لا احب العقوق این شد کہ نکردن ذبیحہ برای ولدِ خود عاق می کند والد را، ومن عاق را دوست نمی دارم۔ چنانکہ علامہ محمد طاہر فتنی در مجمع بحار الانوار فرمودہ: ویحتمل انہ استعار العقوق للوالد، وجعل اباءہ عن العقیقة مع قدرتہ عقوقا۔ انتہی

وشیخ سلام اللہ در محلی شرح موطا امام مالک فرمودہ: ویحتمل ان یکون العقوق فی ھذا الحدیث مستعارا للوالد، کما ھو حقیقة فی حق الولد، وذلک ان المولود اذا لم یعرف حق ابویہ صار عاقا کذلک جعل اباءہ عن اداء حق المولود عقوقا علی الاتساع فقال: لا یحب اللہ العقوق، ای ترک ذلک من الوالد مع قدرتہ علیہ، یشبہ اضاعة المولود حق ابویہ، ولا یحب اللہ ذلک۔ انتہی۔

سوم آنکہ احتمال دارد کہ سائل سوال کرد از عقیقہ بجہت آنکہ اشتباہ افتاد ورا کہ آیا این فعل مکروہ است یا مستحب یا واجب، و واجب دانست کہ بشناسد فضیلت عقیقہ را پس جواب داد ورا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا احب العقوق، و متنبہ کرد ازین قول بر آنکہ ہر کہ موجب غضب باری تعالی است آن عقوق است نہ عقیقہ۔ چنانکہ علامہ علی قاری در مرقاۃ المفاتیح شرح مشکوۃ المصابیح فرمودہ: یحتمل ان السائل انما سالہ عنہا لاشتباہ تداخلہ من الکراھۃ والاستحباب والوجوب، واحب ان یعرف الفضیلۃ، فاجابہ بما ذکر تنبیھا علی ان الذی یغضبہ اللہ تعالی من ھذا الباب ھو العقوق لا العقیقۃ۔ انتہی

چہارم آنکہ چون سائل از عقیقہ سوال کرد در جواب آن فرمود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہ دوست نمی دارم عقوق را، بعد آن فرمود ہر کرا فرزند زاید، و دوست دارد کہ ذبح کند برای او پس او را لائق است کہ کند این فعل را، پس ازین حدیث صاف ظاہر شد کہ منع از عقیقہ نفرمود، بلکہ برای آن حکم فرمودہ۔ و آنچہ مکروہ دانست آن لفظ عقوق است۔ و این اقوی و ارجح است از معانیہای مذکورہ، چہ اگر مقصود امتناع عقیقہ بود ہرگز اجازت برای آن فعل نداد، چنانکہ امام الائمہ مالک در موطا خود فرمودہ: مالک عن زید بن اسلم من بنی ضمرۃ عن ابیہ انہ قال سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن العقیقۃ فقال لا احب العقوق، فکانہ انما کرہ الاسم وقال: من ولد لہ ولد فاحب ان ینسک عن ولدہ فلیفعل انتہی۔

و ابوداؤد در سنن روایت کردہ: عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ قال سئل رسول اللہ صلعم عن العقیقۃ فقال لا یحب اللہ العقوق کانہ کرہ الاسم وقال من ولد لہ ولد فاحب ان ینسک عنہ فلینسک عن الغلام شاتین وعن الجاریۃ شاۃ۔ انتہی۔

و نسائی در سنن روایت کردہ: سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن العقیقۃ فقال لا یحب اللہ عزوجل وکانہ کرہ الاسم قال لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انما نسئلک احدنا یولد لہ قال: من احب ان ینسک عن ولدہ فلینسک عنہ عن الغلام شاتان مکافئتان

وعن الجارية شاة ۔ انتہی

یعنی پرسیدہ شد رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم از عقیقہ، پس فرمود دوست نمی دارد ھذا عقوق را، راوی گوید گویا مکروہ دانست رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسم آن و گفت رسول اللہ صلعم ہر کرا ولد پیدا شود، و پدر را خواہد کہ از جانب ولد خود ذبح کند پس باید کہ از جانب پسر دو شاۃ و از جانب دختر یک شاۃ ذبح نماید ۔ وہمچنیں روایت کرد ابن ابی شیبہ در مصنف خود: ابن ابی شیبة عن عبد اللہ بن نمیر حدثنا داؤد بن قیس سمعت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ قال سئل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن العقیقة فقال لا احب العقوق ۔

وقال عبد الرزاق أخبرنا داؤد بن قیس سمعت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ قال سئل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن العقیقة فقال: لا احب العقوق ۔

وقال الامام ابوحنیفة عن زید بن اسلم عن ابی قتادة رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا احب العقوق ۔ وکذا رواہ طلحة من طریق عبد اللہ بن الزبیر عنہ ۔ کذا فی عقود الجواہر المنیفة فی ادلة مذہب الامام ابی حنیفة للعلامہ محمد بن محمد الشہیر بمرتضی الحسنی الزبیدی ۔

وہمچنیں است در مسند امام ابی حنیفہؒ و درین احادیث گرچہ عبارت زاید از لفظ لا احب العقوق نیست، لیکن معنی حدیث ہمانست کہ سابقاً تحریر کردم ۔

چوں این ہمہ دانستی پس معلوم کن آنکہ رسول اللہ لا احب العقوق ارشاد فرمود یا بجہت آنکہ لفظ عقیقہ را مکروہ دانست، یا بوجہ دیگر، پس بعض از اہل علم بر آنند کہ مکروہ دانست رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لفظ عقیقہ را بجہت آنکہ عقوق و عقیقہ ہر دو مشتق اند از لفظ عقق، درین صورت مشتبہ می شود لفظ عقیقہ بعقوق چنانکہ در موطا موجود است کہ راوی بعد ازیں کہ نقل کرد قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا احب العقوق گفت: وکانہ کرہ الاسم، و گویند کہ اطلاق لفظ "نسیکہ" و "ذبیحہ" از لفظ "عقیقہ" افضل است چہ چوں لفظ مشترک شد لفظ عقق بر دو معنی: اول ذبیحہ مولود، و دوم عصیان و ترک

احسان، پس ترک آن بجہت اشتباہ اولی بود، زیراچہ در علم فصاحت بجای خود ثابت است کہ از استعمال لفظیکہ مشترک باشد میان دو معنی یکی ازان مکروہ باشد احتراز نماید چنانکہ زرقانی در شرح موطا امام مالک گفتہ: قال ابن عبد البر: وفیہ کراھۃ ما یقبح معناہ من الاسماء، وکان صلی اللہ علیہ وسلم یحب الاسم الحسن، وکان الواجب بظاھر الحدیث ان یقال لذبیحۃ المولود نسیکۃ ولا یقال عقیقۃ۔ انتھی۔

وقسطلانی در شرح بخاری گفتہ: قال ابن ابی الدم: قال اصحابنا تستحب تسمیتھا نسیکۃ او ذبیحۃ، وتکرہ تسمیتھا عقیقۃ، کما تکرہ تسمیۃ العشاء عتمۃ۔ انتھی۔

ونیز قسطلانی در شرح بخاری وزرقانی در شرح موطا گفتہ: قد تقرر فی علم الفصاحۃ الاحتراز عن لفظ یشترک فیہ معنیان احدھما مکروہ فیجاء بہ مطلقا۔ انتھی۔

وعلامہ سلام اللہ در محلی گفتہ: یعنی انہ کرہ الاسم واحب ان یسمی باحسن اسما کالنسیکۃ والذبیحۃ، جریا علی عادتہ فی تغییر الاسم القبیح۔ انتھی

ونیز علامہ ممدوح در محلی گفتہ: قال الطیبی یحتمل ان یکون لفظ ما سأل عنہ واللہ فی مولود احب ان اعق عنہ فما تقول؟ فکرہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم لفظ اعق، لانہ لفظ مشترک بین العقیقۃ والعقوق، وقد تقرر فی علم الفصاحۃ الاحتراز عن لفظ مشترک احدھما مکروہ فیکون الکراھۃ راجعۃ الی ما تلفظ بہ لا الی نفس العقیقۃ

انتھی۔

وشیخ عبد الحق در شرح سفر السعادت گفتہ پیغمبر صلعم این نام را مکروہ میداشت، چنانکہ در موطا از زید بن اسلم از یکی اصحاب آوردہ کہ گفت کسی سوال کرد ازان حضرت صلعم از عقیقہ فرمود: من عقوق را دوست نمی دارم، چون این لفظ از عقوق والدین کہ از اشد کبائر است یاد می داد، ذکر آن مکروہ داشت۔ ودر روایت احمد ونسائی وابوداود از عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ آمدہ کہ خدا دوست نمی دارد عقوق را، وچون صحابہ کراہت این لفظ از آنحضرت صلعم فہمیدند ادای این مقصود بعبارتی دیگر کردند، وگفتند نسک یعنی ذبح از فرزندان بکنیم فرمود ہر کہ دوست می دارد کہ نسکی از فرزندان بکند باید کہ از پسر دو گوسفند واز دختر یک

گوسفند- انتہی

و مثالش آرند کہ چنانکہ تعبیر نکند صلوٰۃ عشا را بعتمۃ اللیل، اگرچہ ہر دو اتحاد در معنے دارند چرا کہ کفار صلوٰۃ عشا را بصلوٰۃ عتمہ تعبیر می کردند، و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم از اقتداء ایشان منع فرمود، پس ہمچنین عقیقہ و نسیکہ اگرچہ در معنی ہر دو متحد اند، لیکن اطلاق لفظ عقیقہ از جہت اشتباہ مکروہ داشت، چنانکہ سندش گذشت -

و بعض از اہل علم برانند کہ قول وی صلی اللہ علیہ وسلم "لا احب العقوق" از ان جہت نیست کہ مکروہ دانست لفظ عقیقہ را، چہ اگر این مکروہ بود خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم باین لفظ تلفظ نفرمود، باآنکہ در بسیاری از احادیث این لفظ واقع است، مثل "مع الغلام عقیقۃ"، رواہ البخاری و مثل "الغلام مرتھن بعقیقتہ" رواہ الترمذی، پس معلوم شد کہ قول وی صلعم لا احب العقوق باین وجہ نیست، چنانکہ علامۂ زرقانی در شرح موطا قول علامہ ابن عبد البر نقل کردہ: وکان الواجب بظاھر الحدیث ان یقال لذبیحۃ المولود نسیکۃ، ولا یقال عقیقۃ، لکنی لا اعلم احدا من العلماء مال الی ذلک ولا قال بہ، واظنھم ترکوا العمل بہ لما صح عندہ فی غیرہ من الاحادیث من لفظ العقیقۃ۔ انتہی -

و بعد قول وی گفتہ: ولعل مرادہ من المجتھدین، والا فقد قال ابن ابی الدم عن اصحابھم الشافعیۃ یستحب تسمیتھا نسیکۃ او ذبیحۃ ویکرہ عقیقۃ۔ انتہی

و شیخ علی القاری در مرقاۃ المفاتیح و شیخ سلام اللہ در محلی گفتہ: قال التوربشتی: ھو کلام غیر سدید، لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ذکر العقیقۃ فی عدۃ احادیث، ولو کان یکرہ الاسم لعدل عنہ الی غیرہ۔ انتہی

بل وجہش دیگر است و آن اینکہ سائل گمان برد کہ چون لفظ عقیقہ با لفظ عقوق مشترکہ است در اشتقاق و آن لفظ عقق است، پس حکم عقیقہ سست گردید بجہت آنکہ ہر دو متحد اند در معنی، پس چنانکہ حکم عقوق باشد ہمچنان حکم عقیقہ، پس جواب داد آن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خلاف آن، یعنی فرمود کہ ہرچہ مکروہ است نزد اللہ تعالی آن عقوق است نہ عقیقہ

چنانکہ علامہ سلام اللہ رامپوری در محلی فرمودہ: وانما الوجه فيه ان يقال يحتمل ان يكون السائل ظن ان اشتراك العقيقة مع العقوق في الاشتقاق مما يوهن امرها فاعلم ان الامر بخلاف ذلك يعني ان الذي كرهه الله من هذا الباب هو العقوق لا العقيقة انتهى۔

ومولانا علی قاری در مرقاۃ فرمودہ: يحتمل ان يكون السائل ظن ان اشتراك العقيقة مع العقوق في الاشتقاق مما يوهن امرها، فاعلمه ان الامر بخلاف ذلك پس ازین روایات معلوم شدہ کہ اختلاف کردہ اند علماء درین کہ تعبیر بلفظ عقیقہ کنند یا نکنند، و اینکہ مختلف شدہ اند در اثبات عمل عقیقہ، ومقصود ما ہمین اثبات است، وہو حاصل۔

پس بشنو کہ نزد امام ابی حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ ذبح کردن در عقیقہ برائے پسر دو شاۃ و برائے دختر یک شاۃ بروز ہفتم از زائیدن مولود مستحب است، و بروایتی مباح، واگر بجای بز دنبہ یا میش یا شتر کند ہم جائز است، و عقیقہ از کبیر کہ درجہ آن بعد بلوغ ست جائز نبود، واگر بروز ہفتم نشود بروز چہاردہم باید کرد، وگر آن روز ہم نشود بروز بست و یکم از زائیدن بکند، وموی راس مولود را حلق کنند و برابر آن ذہب یا نقرہ وزن کردہ تصدق بکنند، وذابح مختار ست باین کہ استخوان مذبوح را بشکند یعنی از مفاصل آن وسالم دارد غیر مفاصل را، یا ہر دو را بشکند یعنی مفاصل وغیر مفاصل را۔ وگوشت عقیقہ را خود خورد و باہل وعیال خود خوراند، وتصدق کند، وآنچہ مشہور است کہ خوردن آن گوشت مادر وپدر را جائز نیست باطل است وبلاسند، چنانکہ علامہ ابن عابدین حنفی در رد المحتار حاشیہ در المختار گفتہ: يستحب لمن ولد له ولد ان يسميه يوم اسبوعه ويحلق راسه، ويتصدق عند الائمة الثلاثة بزنة شعره فضة او ذهبا، ثم يعق عند الحلق عقيقة اباحة على ما في جامع المحبوبي او تطوعا على ما في شرح الطحاوي وهي شاة تصلح للاضحية، تذبح للذكر والانثى سواء فرق لحمها نيا او طبخه بحموضة او بدونها مع كسر عظمها اولا، واتخاذ دعوة اولا، وبه قال مالك، وسنها الشافعي واحمد سنة مؤكدة شاتان عن الغلام وشاة عن الجارية انتهى۔

ومراد از ائمہ ثلثہ امام ابوحنیفہ وصاحبین اند پس ازین عبارت معلوم شدہ کہ در جواز این اختلاف نیست کسی را از ائمہ اربعہ وصاحبین۔

وعلامہ عبدالوہاب شعرانی در میزان کبری گفتہ: واتفقوا علی ان وقت ذبح العقیقۃ یوم السابع من ولادتہ۔ انتہی

و دیگر جا در ہمین باب فرمودہ: ومن ذلک قول مالک والشافعی ان العقیقۃ مستحبۃ مع قول ابی حنیفۃ: انہا مباحۃ، ولا اقول انہا مستحبۃ، ومع قول احمد فی اشہر روایۃ انہا سنۃ، والثانیۃ انہا واجبۃ واختارہ بعض اصحابہ، وہو مذہب الحسن وداؤد فالاول والثالث مخفف، والثانی اخف، والرابع مشدد۔ فرجع الامر الی مرتبتی المیزان، وظاہر الادلۃ یشہد للوجوب والندب معا۔ ولکل ھہنا رجال فالاستحباب خاص بالمتوسطین الذین یسامحون نفوسہم بترک بعض السنن، والوجوب خاص بالاکابر الذین یؤاخذون نفوسہم بذلک، والاباحۃ خاصۃ بالاصاغر، ومن ذلک قول الائمۃ الثلاثۃ ان السنۃ فی العقیقۃ ان یذبح عن الغلام شاتان وعن الجاریۃ شاۃ مع قول مالک انہ یذبح عن الغلام شاۃ واحدۃ کما فی الجاریۃ، فالاول فیہ تشدید والثانی فیہ تخفیف فرجع الامر الی مرتبتی المیزان انتہی۔

وعلامہ شیخ محمد بن محمد کردری در فتاوی بزازیہ گفتہ: العقیقۃ عن الغلام وعن الجاریۃ وھو ذبح شاۃ فی سابع الولادۃ وضیافۃ الناس وحلق شعرہ مباح لا سنۃ، انتہی۔

وعلامہ علی قاری در حرز الثمین شرح حصن حصین گفتہ: وان کانت الذبیحۃ عقیقۃ فعل کالاضحیۃ رواہ الحاکم موقوفا عن ابن عباس رضی اللہ عنہما۔ انتہی۔

وشیخ عبدالحق در شرح فارسی مشکوٰۃ گفتہ: بدانکہ عقیقہ سنت است نزد ائمہ ثلثہ ودر روایتی از امام احمد واجب است، و کثرا حادیث ناظر در سنیت ... ... از شرائط واحکام در عقیقہ نیز معتبر است، و نزد ما سنت نیست۔ انتہی۔

وشیخ المحدثین ولی اللہ الدہلوی در حجۃ اللہ البالغہ فرمودہ: فاعلم ان العرب یعقون عن

اولادھم وکانت العقیقۃ امرا لازما عندھم و سنۃ موکدۃ، وکان فیہا مصالح کثیرۃ راجعۃ الی المصلحۃ الملیۃ والمدنیۃ والنفسیۃ، فابقاھا النبی صلی اللہ علیہ وسلم وعمل بہا، ورغب الناس فیہا۔ انتہی۔

وحضرت شیخ مولانا محمد اسحق دہلوی در کتاب مسائل اربعین فرمودہ: علمای حنفیہ باستحباب عقیقہ رفتہ اند وگفتہ اند کہ اگر عقیقہ مولود روز ہفتم نشود روز چہاردہم باید کرد و اگر آن روز ہم نشود بست ویکم از روز تولد کنند، واگر بسبب تنگدستی وافلاس آن روز ہم نشود فرض وواجب نیست کہ برای آن بار قرض برگردن خود گیرد، وموئے سر طفل را بانقرہ وزن کردہ بمحتاج دادن نیز مستحب است، ودادن بحلاق در حساب اجرت وی خلاف امر تصدق است، ووزن کردن موئے سر آن مولود را بطلاہم برائے کسانیکہ ذی مقدور ومتمول اند جایز است، ودفن کردن آن موہا در زمین مستحب است۔ کذا فی الطیبی شرح المشکوٰۃ۔

پس باید کہ ہر کس بہ نیت استحباب این ذبیحہ بکند: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الغلام مرتھن بعقیقتہ یذبح عنہ یوم السابع ویسمی ویحلق رأسہ رواہ احمد والترمذی وابوداؤد والنسائی۔

ودر عقیقہ مولود اولی وافضل آنست کہ برائے طفل مذکر دو بُز ذبح کند، نر باشد یا مادہ، واگر برای کفایت یک بُز ذبح کند نیز جایز است وبرائے طفل انثی یک بُز ذبح کند، نر ومادہ در حکم عقیقہ برابر است، واگر میش ودنبہ ذبح کند آن ہم جایز است وتقسیم آن بعد ذبح باین نہج مستحب است کہ سر آن ذبیحہ بحلاق دہند، ویک ران او را بقابلہ، بعد ازان گوشت آن را سہ حصہ کند، خواہ بتخمین خواہ بوزن، پس یک حصہ را از آنہا بفقرا ومساکین دہند، ودو حصہ باقی را برائے خوردن اقارب وہمسایہ طیار کردہ پیش شان نہند کما قال العلماء العقیقۃ حکم الاضحیۃ۔ پس درین صورت خوردن گوشت آن مادر وپدر وجد وجدہ را نیز جایز است۔ والمشھور خلافہ، فلا اصل لہ فی الشرع، ولا تکسر عظامہا تفاؤلاً وان کسرت فلا باس بہ لان الاضحیۃ تکسر عظامہا کذا فی کتب الفقہ۔

ودفن کردن اجزای عقیقہ در زمین جایز نیست، لانہ اضاعۃ المال وھی لا تجوز

عند اهل الشرع۔

و یا بہائی عقیقہ را اگر تابع سر دارند بحلاق دہند و الا درسا استعمال خود آرند و پوست اور ابعد دباغت در استعمال جلد کتاب در آرند یا تصدق نمایند۔ انتہی کلام المولانا رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ۔

و نزد امام مالکؒ عقیقہ دختر و پسر مستحب است بیک بز، و ذبیحہ عقیقہ مثل ذبیحہ قربانی است، پس جایز است عقیقہ از بز و شتر و گاو و میش چنانکہ در قربانی است و جایز نیست از جانور کور چشم و شاخ شکستہ و ناتوان و مریض و نفروشد از لحم او چیزے و نہ پوست آن را بل از گوشت عقیقہ خود خورد و اہل و عیال را خوراند و صدقہ دہد و بہتر است کہ استخوان عقیقہ را نشکند از مفاصل و غیر از مفاصل، چنانکہ امام مالک در موطا فرمودہ: قال مالک: الامر عندنا فی العقیقۃ ان من عق فانما یعق عن ولدہ لشاۃ شاۃ الذکور و الاناث ولیست العقیقۃ بواجبۃ ولکنہا یستحب العمل بہا وھی من الامر الذی لم یزل علیہ الناس عندنا فمن عق عن ولدہ فانما ھی بمنزلۃ النسک والضحایا لا یجوز فیہا عوراء ولا عجفاء ولا مکسورۃ القرن ولا مریضۃ ولا یباع من لحمہا شیئ ولا جلدھا و تکسر عظامہا ویاکل اھلہا من لحمہا و یتصدقون منہا انتہی۔

و علامہ محمد بن عبدالباقی زرقانی در شرح موطا فرمودہ: قال مالک الامر عندنا فی العقیقۃ ان من عق فانما یعق عن ولدہ بشاۃ شاۃ الذکور و الاناث قیاسا علی الاضحیۃ فان الذکر والانثی فیہا متساویان خلافا لمن قال یعق عن الغلام بشاتین۔

قال ابن رشد: من عمل فما خطأ ولقد اصاب، بما صححہ الترمذی عن عائشۃ انہ صلی اللہ علیہ وسلم امر ان یعق عن الغلام شاتان متکافئتان وعن الجاریۃ بشاۃ انتہی۔

لکن مالک ومن وافقہ لما اختلف الروایات فیما عق بہ عن الحسین ترجح تساوی الذکور والاناث بالعمل والقیاس علی الاضحیۃ ولیست العقیقۃ بواجبۃ ولکنہا یستحب العمل بہا اتباعا للفعل النبوی وحملا لامرہ علی الاستحباب لان القاعدۃ ان الامر اذا لم

ليصلح حملہ على الوجوب حمل على الندب وقال الليث وابو الزناد وداؤد واجبة وهي من الامر الذي لم يزل عليه الناس عندنا فلا ينبغي تركها۔

وفيه رد على من زعم انها بدعة اذ لو صحت ما عمل بها الصحابة فمن بعدهم بالمدينة، وقد قال صلى الله عليه وسلم الغلام مرتهن لعقيقته يذبح عنه يوم السابع ويسمى ويحلق راسه۔ رواه احمد واصحاب السنن والبيهقي من سمرة، وصححه الترمذي والحاكم۔

فمن عق عن ولده فانما هي بمنزلة النسك الهدايا والضحايا فتجوز بالغنم والابل والبقر خلافا لمن قصرها على الغنم لورود الشاة في الاحاديث السابقة، لكن روى الطبراني عن انس مرفوعا يعق عنه من الابل والبقر والغنم لا يجوز فيها عوراء بالمد تانيث اعور ولا عجفاء بالمد الضعيفة ولا مكسورة القرن ولا مريضة ولا يباع من لحمها شيء ولا جلدها ويكسر عظامها جوازا تكذيبا للجاهلية في تحرجهم من ذلك وتفصيلهم اياها من المفاصل اذ لا فائدة في ذلك الا اتباع الباطل ولا يلتفت الى من يقول فائدة التفاول بسلامة الصبي وبقائه اذ لا اصل له من كتاب ولا سنة ولا عمل انتهى ملخصاً۔

واگر قبل یوم ہفتم یا بعد آں عقیقہ کردہ شود عقیقہ فوت گردد واگر مولود قبل از عقیقہ بمیرد عقیقہ از جانب او ساقط شود، چنانچہ احمد بن محمد قسطلانی در ارشاد الساری گفتہ:

قوله يذبح عنه يوم السابع تمسك به من قال انها موقتة بالسابع فان ذبح قبله لم تقع الموقع وانها تفوت بعده وبه قال مالك وقال ايضا ان مات قبل السابع سقطت انتهى۔

و شیخ الامام علامہ ابو عبداللہ محمد بن محمد بن محمد الشہیر بابن الحاج المالکی در کتاب مدخل بیان این مسئلہ بر وجہ تحقیق و بسط کردہ، اگر تمامی عبارت نقل نمایم کتاب بطوالت کشد از ین جہت فروگذاشت شد۔

و نزد امام شافعیؒ سنت موکدہ است بروز ہفتم برائے پسر دو شاۃ و برائے دختر یک

شاۃ، وگرچہ عقیقہ واجب نیست مثل اضحیہ، مگر جانور عقیقہ را باید کہ در جنس و سن و سلامت مثل ذبیحہ قربانی شود و بوقت ذبح نیت عقیقہ ہم کند، و گوشت او را خود خورد و باہل و عیال خوراند، و بمحتاجان تصدق نماید و گوشت آن را مثل سایر گوشت بہ پزاند، مگر یک ران دایہ را باید ہد و بہتر است کہ استخوان ذبیحہ را نہ شکنند، و اگر بہ شکنند خلاف اولیٰ است۔

و رافعی کہ یکی از ائمہ شافعیہ است گفتہ کہ وقت عقیقہ از حین ولادت مولود تا بلوغ آنست پس چون بالغ شد عقیقہ او از جانب کسیکہ ارادہ عقیقہ او می کند ساقط شد، مگر چون مولود بعد بلوغ از جانب خود عقیقہ کند جایز بود، و نقل کردہ شد از امام شافعیؒ کہ وی فرمودہ کہ عقیقہ نہ کردہ شود از جانب کبیر۔

و بندنیجی کہ از ائمہ شافعیہ است می گوید کہ قول امام شافعیؒ در جواز یا عدم جواز بُز برائے عقیقہ نیافتہ ام، و نزد ما غیر بُز بجائی بُز در عقیقہ جایز نیست، لیکن جمہور برآنند کہ بجائی بُز اگر شتر یا گاو ذبح دہد جایز بود، چنانکہ علامہ احمد بن محمد قسطلانی در شرح بخاری فرمودہ: وهي سنة مؤكدة وانما لم تجب كالاضحية بجامع ان كلا منهما اراقة دم بغير جناية انتهى۔ كذا في القسطلاني۔

والعقيقة كالاضحية في جميع احكامها من جنسها وسنها وسلامتها والافضل منها ونيتها والاكل والتصدق وسن طبخها كسائر الولائم الا رجلها فتعطى نيئة للقابلة، لحديث الحاكم ويجلوا تفاؤلا بحلاوة اخلاق الولد، وان لا يكسر عظمها تفاؤلا بسلامة اعضاء الولد فان كسر فخلاف الاولى وان تذبح سابع ولادته۔ انتهى كذا في القسطلاني۔

شاتين بصفة الاضحية عن الغلام وشاة عن الجارية۔ رواه الترمذي وابوداود والنسائي، لان الغرض استيفاء النفس فاشبهت الدية لان كلا منهما فداء للنفس وتعين بذكر الشاة الغنم للعقيقة، وبه جزم ابو الشيخ الاصبهاني۔ وقال البندنيجي من الشافعية: لا نص للشافعي في ذلك، وعندي لا يجزئ غيرها۔ والجمهور على اجزاء الابل والبقر ايضاً، لحديث عند الطبراني عن انس مرفوعا يعق عنه من الابل والبقر

والغنم انتہی کذا فی القسطلانی وذکر الرافعی انہ یدخل وقتھا بالولادۃ ثم قال والاختیار أن لا تؤخر عن البلوغ، فان اخرت الی البلوغ سقطت عمن کان یرید ان یعق عنہ، لکنہ اذا ھو ان یعق عن نفسہ فعل واختارہ القفال، ونقل عن نص الشافعی فی البویطی انہ لا یعق عن کبیر انتہی کذا فی القسطلانی۔

وابن عابدین در رد المحتار گفتہ: وسنھا الشافعی واحمد سنۃ موکدۃ شاتان عن الغلام وشاۃ عن الجاریۃ انتہی۔

وبعض گفتہ اند کہ نزد این امام اجل ہم عقیقہ مستحب است، چنانکہ عارف شعرانی در میزان گفتہ: ومن ذلک قول مالک والشافعی ان العقیقۃ مستحبۃ انتہی۔

ونزد امام احمد بن حنبل بروایتی واجب، وبروایت مشہور سنت است موکدہ، از جانب ذکر دو بز، واز جانب اناث یک بز بروز ہفتم از زائیدن مولود، وباید کہ استخوان جانور عقیقہ را از غیر مفاصل نہ بشکند، چنانچہ علامہ عبدالوہاب شعرانی در میزان کبری گفتہ: اتفقوا علی ان وقت ذبح العقیقۃ یوم السابع من ولادتہ انتہی کذا فی المیزان۔

ومن ذلک قول مالک والشافعی ان العقیقۃ مستحبۃ مع قول ابی حنیفۃ انھا مباحۃ ولا اقول انھا مستحبۃ، ومع قول احمد فی اشہر روایۃ انھا سنۃ، والثانیۃ انھا واجبۃ انتہی کذا فی المیزان۔

ومن ذلک قول الائمۃ الثلثۃ ان السنۃ فی العقیقۃ ان یذبح عن الغلام شاتان وعن الجاریۃ شاۃ، مع قول مالک انہ یذبح عن الغلام شاۃ واحدۃ کما فی الجاریۃ انتہی کذا فی المیزان۔

ومن ذلک قول الشافعی واحمد باستحباب عدم کسر عظام العقیقۃ، وانھا تطبخ اجزاء کبارا تفاؤلا بسلامۃ المولود انتہی۔ کذا فی المیزان

وباستحباب عقیقہ صرف قول ائمہ اربعہ رحمہم اللہ نبودہ است، بلکہ جملہ اہل علم از اصحاب وتابعین وتبع تابعین وفقہا ومحدثین اتفاق دارند بر استحباب آن، وکسے سامی دائم کہ درین خلاف کردہ اند۔ صرف تفرقہ در قول اینہا ہمین قدر بودہ است کہ بعض قائل بوجوب

وبعض بسنّت، وبعض باستحباب اند۔ لیکن در جواز این کسے را از ائمہ دین خلافی نیست
وحدیث عقیقہ را جمعی غفیر از صحابہ روایت فرمودہ اند، مثل علی و عائشہ و ام کرز و بریدہ
وسمرہ وابوہریرہ وعبداللہ بن عمر وانس وسلمان بن عامر وابن عباس، چنانکہ امام ترمذی در
جامع خود تصریح باین معنی فرمودہ، ونیز دران کتاب فرمودہ: والعمل علی ھذا عند اھل
العلم یستحبون ان یذبح عن الغلام العقیقۃ یوم السابع، فان لم یتھیأ یوم السابع
فیوم الرابع عشر، فان لم یتھیأ عق عنہ یوم احدی وعشرین۔ وقالوا: لا یجزیٔ
فی العقیقۃ من الشاۃ الا ما یجزیٔ فی الاضحیۃ۔ انتہی ما فی جامع الترمذی۔

وآنکہ شیخ عبدالحق دہلوی رحمہ اللہ تعالی در شرح مشکوٰۃ وشرح سفر السعادت
فرمودہ اند کہ نزد شافعی استخوانہای عقیقہ را می شکنند، ونزد مالک نہ انتہی خلاف است
ازانچہ کہ امام مالک در موطا فرمودہ، زیرا چہ امام مالک در موطا گفتہ: وتکسر عظامھا۔ انتہی
وزرقانی مالکی در شرح وی گفتہ: ویکسر عظامھا جوازا تکذیبا للجاھلیۃ فی تحرجھم
من ذلک کما مر۔

وخلاف است ازانچہ قسطلانی شافعی در ارشاد الساری گفتہ: وان لا یکسر عظامھا
فان کسر فخلاف الاولی۔ انتہی کما مر

وآنکہ گوید کہ نزد امام ابی حنیفہ رضی اللہ عنہ بدعت است وی خطا کردہ، وچگونہ این
قول بوی نسبت کردہ شود با آنکہ ازاحادیث صحیحہ ثابت است، وانکار آن انکار روشنی
آفتاب است، بلکہ ازین امام اجل وا کمل بروایت استحباب کردہ اند، وبعضے روایت اباحت
کردہ اند، مگر امام طحاوی کہ از ائمہ حنفیہ واعلم بہ مذہب امام ابی حنیفہ است تطوع گفتہ، و
برین روایت اعتماد می کنم کہ درین قول مطابقت ازاحادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وآثار
صحابہ یافتہ می شود، وتطوع ومستحب ومندوب ونفل وادب ہمہ مرادف المعنی ہستند چنانکہ
در در المختار است: ومستحبۃ، ویسمی مندوبا وادبا وفضیلۃ، وھو ما فعلہ النبی صلی
اللہ علیہ وسلم مرۃ وترکہ اخری۔

وابن عابدین در حاشیہ وی گفتہ: [illegible]

انتہی۔

و بعض از اہل علم کہ گفتہ اند کہ عقیقہ نزد امام ابی حنیفہ بدعت است شیخ بدر الدین عینی قولش را رد کردہ اند، چنانکہ در عمدۃ القاری شرح صحیح بخاری گفتہ: وھذا افتراء، فلا یجوز نسبتہ الی ابی حنیفۃ، وحاشاہ ان یقول مثل ھذا وانما قال: لیست بسنۃ۔ انتہی کلام العینی۔

و اگر کسے وہم کند کہ چون امام قائل بسنّت عقیقہ نیست، پس چگونہ در مذہب وے عقیقہ روا باشد؟ جوابش آنکہ مراد از نفی نفی سنّتِ موکدہ است، نہ اینکہ نفی از سنت غیر موکدہ ہم است، پس از نفی سنت نفی استحباب و سنّت غیر موکدہ نمی شود، چراکہ در مذہب حنفی اطلاق سنّت اکثر بہ سنّتِ موکدہ می شود، نہ بر مستحب۔ پس نفی سنّت مستلزم نفی مستحب نیست۔ این چنین فرمودہ اند شیخ اجل محدث عہد خاتم محققین سیدنا استاذنا مولانا محمد نذیر حسین دہلوی دام اللّٰہ فیوضہ علی رؤس الطالبین در بعض فتوی خود۔

و کلام بلاغت نظام علامہ فقیہ برہان الدین مرغینانی مشعر باین امر است، چنانکہ در کتاب ہدایہ در باب اذان گفتہ: الاذان سنۃ للصلوٰۃ انتہی۔

ظاہر است کہ مقصود از سنّت سنّتِ موکدہ است۔

و علامہ نسفی در کنز الدقائق دران باب گفتہ: سن للفرائض۔

و علامہ عینی در شرح وی گفتہ: سن ای الاذان عند الجمہور، وقیل یجب، وقیل: فرض کفایۃ، والاصح انہ سنۃ مؤکدۃ۔ انتہی۔

و صاحب ہدایہ درین باب گفتہ: والافضل للمؤذن ان یجعل اصبعیہ فی اذنیہ بذلک امر النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم بلالا، ولانہ ابلغ فی الاعلام، وان لم یفعل فحسن لانہا لیست بسنۃ أصلیۃ۔

پس مراد از عبارت اوّل وثانی اثبات سنّت موکدہ است از لفظ سنت، واز عبارت ثالث نفی سنت موکدہ است، نہ اینکہ نفی از مطلق سنّت است۔ وچگونہ مراد نفی مطلق سنت باشد با آنکہ خود تصریح کردہ کہ بذلک امر النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم۔

و روایت کردہ امام ترمذی در جامع خود: عن عون بن ابی جحیفۃ عن ابیہ قال رأیت

بلالا یؤذن ویدور ویتبع فاہ ھھنا وھھنا واصبعاہ فی اذنیہ ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی قبۃ حمراء اراہ الی آخرہ۔

وگفتہ: حدیث ابی جحیفہ حدیث حسن صحیح، وعلیہ العمل عند اھل العلم یستحبون ان یدخل المؤذن اصبعیہ فی الاذن۔ انتھی

پس معلوم شدہ کہ مراد از لفظ سنت سنتِ مؤکدہ است، دار تلفی نفی آن۔

واگر بہ ذہن کسی خطور کند کہ احادیث عقیقہ منسوخ اند از احادیث اضحیہ، چنانکہ امام محمد بن حسن شیبانی دعوے این نمودہ، پس چگونہ عمل برین صحیح باشد۔

می گویم بفضل اللہ العظیم کہ دلیل امام محمد در نسخ عقیقہ است: اما العقیقۃ فبلغنا انھا کانت فی الجاھلیۃ، وقد فعلت فی اول الاسلام، ثم نسخ الاضحی کل ذبح کان قبلہ ونسخ صوم شھر رمضان کل صوم کان قبلہ، ونسخ غسل الجنابۃ کل غسل کان قبلہ، ونسخت الزکوٰۃ کل صدقۃ کان قبلھا، کذلک بلغنا۔ انتھی کذا فی الموطا لامام محمدؒ۔

وعلامہ محمد بن محمود عربی محتد وخوارزمی مولد در مسند امام ابی حنیفہؒ گفتہ: ابوحنیفۃ عن رجل عن محمد بن الحنفیۃ انہ قال ان العقیقۃ کانت فی الجاھلیۃ، فلما جاء الاسلام رفضت۔ ابوحنیفۃ عن حماد عن ابراھیم انہ قال کانت العقیقۃ فی الجاھلیۃ، فلما جاء الاسلام رفضت۔ انتھی۔

وعلامہ محمد بن محمد الشہیر بمرتضی الحسینی الزبیدی در عقود الجواہر المنیفہ فی ادلۃ مذہب امام ابی حنیفہ گفتہ: ابوحنیفۃ عن حماد عن ابراھیم انہ قال: کانت العقیقۃ فی الجاھلیۃ فلما جاء الاسلام رفضت۔ کذا رواہ محمد بن الحسن فی الآثار عنہ، قال: وبہ ناخذ۔ انتھی

وشیخ الاسلام مولانا سلام اللہ رامپوری در محلی فرمودہ: اخرج ابن المبارک والدارقطنی والبیہقی وابن عدی عن علی مرفوعا: نسخ الاضحی کل ذبح، ونسخ صوم رمضان کل صوم، والغسل من الجنابۃ کل غسل، والزکوٰۃ کل صدقۃ۔ انتھی

وسید جلال الدین خوارزمی الکرمانی در کفایہ حاشیہ ہدایہ گفتہ: کان فی الجاھلیۃ ذبائح یذبحونھا، منھا العقیقۃ، ومنھا الرجبیۃ، ومنھا العتیرۃ، وکلھا منسوخ بالاضحیۃ

انتہی ملخصاً۔

وہمچنین شیخ عبدالحق در شرح مشکوٰۃ و سفر السعادت از امام محمدؒ این مضمون را نقل کردہ۔ پس جواب از روایت ابن المبارک والدارقطنی والبیہقی وابن عدی این است کہ اولاً در اسناد این حدیث کلام خواہد رفت، چرا کہ در رواۃ این حدیث مسیب بن شریک و عقبہ بن یقظان ہستند، و محدثین در ایشان کلام کردہ اند، چنانکہ شیخ الاسلام بدر الدین عینی در بنایہ شرح ہدایہ در کتاب الاضحیہ گفتہ: اخرج الدارقطنی ثم البیہقی فی سننیہما فی الاضحیۃ عن المسیب بن شریک عن عقبۃ بن الیقظان عن الشعبی عن مسروق عن علی رضؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: نسخت الزکوٰۃ کل صدقۃ، ونسخ صوم رمضان کل صوم، ونسخ غسل الجنابۃ کل غسل، ونسخت الاضحی کل ذبح۔ وضعفاہ، قال الدارقطنی: المسیب بن شریک وعقبۃ بن الیقظان متروکان۔ ورواہ عبد الرزاق فی مصنفہ فی اواخر النکاح موقوفاً علی علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ۔ انتہی

ونیز علامہ عینی در کتاب مذکور در ہمان باب گفتہ: اخرج الدارقطنی عن ابن المسیب بن شریک حدثنا عبید المکتب عن شعبی عن مسروق عن علی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم: نسخ الاضحی کل ذبح، ورمضان کل صوم۔ قال البیہقی: اسنادہ ضعیف بمرۃ، والمسیب بن شریک متروک۔ وقال فی التنقیح: قال الفلاس اجمعوا علی ترک حدیث المسیب ابن شریک۔ انتہی۔

واگر بصحت رسد تاہم منافی مطلب ما نیست، چہ مطلب حدیث از نسخ نسخ وجوب آنہا است، نہ آنکہ نسخ اصل فعل است چنانکہ صوم رمضان ناسخ فرضیت صوم عاشورہ است، وغسل جنابت ناسخ وجوب ہر غسل کہ در جاہلیت بود، ہمچنین اضحیہ قربانی ناسخ وجوب عمل عقیقہ است، نہ اینکہ ناسخ اصل فعل است۔ وچگونہ این خواہد شد حالانکہ استحباب صوم عاشورہ واستحباب عمل عقیقہ از احادیث صحیحہ ثابت است۔ فرضاً اگر نسخ استحباب عمل عقیقہ از اضحیہ ثابت شود تا نسخ استحباب صوم عاشورہ ہم از صوم رمضان خواہد شد، واذ لیس فلیس۔

وقطع نظر این حدیث ناسخ را تا خربا ید از حدیث منسوخ تا نسخ متحقق شود، واینجا خلاف آنست، زیراچہ اضحیہ درسن ثانی از ہجرت شروع شدہ، وبعد آن درسن ثالث ورابع وششم وہشتم ونہم از ہجرت ہم عمل برعقیقہ ماند، چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم حسنین رضی اللہ عنہما را درسن ثالث ورابع، وابراہیمؓ را درسن ہشتم ونہم عقیقہ فرمودند، وام کرز در سال غزوہ حدیبیہ کہ سن ششم از ہجرت بود حدیث عقیقہ روایت کرد۔ پس معلوم شدہ کہ حدیث اضحیہ ناسخ حدیث عقیقہ نیست۔

اما حکم اضحیہ درسن ثانی از ہجرت چنانکہ امام ہمام علامہ شیخ عزالدین جزری الشہیر بابن الاثیر درکتاب اسد الغابہ فی معرفۃ الصحابہ فرمودہ: وفی السنۃ الثانیۃ من الھجرۃ کانت غزوۃ بدر العظمیٰ فی شھر رمضان، وفیھا ضحی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالمدینۃ وخرج بالناس، وذبح بیدہ شاتین، وقیل شاۃ۔ انتھی۔

وعلامہ زرقانی درشرح مواہب لدنیہ گفتہ: فصل ذکر بعض وقائع ثانیۃ الھجرۃ وفی ذی الحجۃ صلی رسول صلی اللہ علیہ وسلم العید بالمصلی وضحی بکبشین وامر الناس بالاضحیۃ وھو اول عید اضحی رآہ المسلمون۔ انتھی

وعلامہ شیخ حسین بن محمد دیاربکری درتاریخ خمیس گفتہ: الموطن الثانی فی حوادث السنۃ الثانیۃ من الھجرۃ من صوم عاشوراء، وصلوۃ العید والتضحیۃ فی ھذہ السنۃ فی ذی الحجۃ خرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم عید الاضحیٰ الی المصلی، وصلی صلوۃ العید فیہ، وضحی بکبشین والاغنیاء من اصحابہ، وھو اول اضحی رآہ المسلمون انتھی۔

واما حال عقیقہ حسن بن علیؓ از احادیث بالا معلوم شدہ، ولیکن سال ولادت شان سن سوم از ہجرت بود، چنانکہ امام ابن اثیر دراسد الغابہ گفتہ: الحسن بن علی بن ابی طالب بن عبد المطلب بن ھاشم بن عبد مناف القرشی الھاشمی ابو محمد سبط النبی صلی اللہ علیہ وسلم وامہ فاطمۃ بنت رسول اللہ صلعم سیدۃ نساء العالمین وھو سید شباب اھل الجنۃ وریحانۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم وشبیھہ سماہ النبی صلی

اللہ علیہ وسلم الحسن وعق عنہ یوم سابعہ وحلق شعرہ وامران یتصدق بزنۃ شعرہ فضۃ الی ان قال ولد الحسن بن علی بن ابی طالب وامہ فاطمۃ بنت رسول اللہ صلعم فی النصف من رمضان بسنۃ ثلاث من الہجرۃ۔ انتہی۔

وشیخ جلال الدین سیوطی در تاریخ الخلفاء فرمودہ: الحسن بن علی بن ابی طالب رض ابو محمد سبط رسول اللہ صلعم وریحانتہ وآخر الخلفاء بنصہ اخرج ابن سعد عن عمران بن سلیمان قال الحسن والحسین اسمان من اسماء اھل الجنۃ ما سمیت العرب بہما فی الجاھلیۃ ولد الحسن فی نصف رمضان سنۃ ثلث من الہجرۃ وروی لہ عن النبی صلعم احادیث وروی عنہ عائشۃ رض وخلائق من التابعین منہم ابنہ الحسن وابو الحوراء ربیعۃ بن شیبان والشعبی وابو الوائل وکان شبیہا بالنبی صلعم سماہ النبی صلعم الحسن وعق عنہ یوم سابعہ وحلق شعرہ وامران یتصدق بزنۃ شعرہ فضۃ۔ انتہی

واما عقیقہ حسین بن علی ہم از احادیث بالا معلوم شدہ، ولیکن سال ولادت شان سن چہارم از ہجرت است، چنانکہ ابن اثیر در اسد الغابہ گفتہ: الحسین بن علی بن ابی طالب الی ان قال قال اللیث بن سعد ولدت فاطمۃ بنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الحسین بن علی فی لیال خلون من شعبان سنۃ اربع۔ انتہی

وشیخ حسین بن محمد در تاریخ خمیس گفتہ: فصل ذکر میلاد الحسن وسیجی میلاد الحسین فی الموطن الرابع فی السنۃ الرابعۃ من الہجرۃ وفی نصف رمضان ھذہ السنۃ سنۃ ثلاث من الہجرۃ ولد الحسن بن علی بن ابی طالب کذا فی الصفوۃ۔ قال ابو عمر وھذا اصح ما قیل فیہ ذکر عقیقہ صلی اللہ علیہ وسلم عنہما وامرہ بحلق رؤسہما عن ابن عباس ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عق عن الحسن والحسین کبشا کبشا اخرجہ ابو داؤد واخرجہ النسائی، وقال کبشین کبشین۔ وعن علی عق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الحسن وقال یا فاطمۃ احلقی راسہ وتصدقی بزنۃ شعرہ فضۃ فوزناہ فکان وزنہ درھما او بعض درھم اخرجہ الترمذی۔ انتہی۔

اما عقیقہ ابراہیم بن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم در سن نہم از ہجرت بود، چنانکہ علامہ ابن الاثیر در اسد الغابہ گفتہ: ابراهیم ابن رسول الله صلی الله علیه وسلم وامه ماریة القبطیة الی ان قال وکان مولده فی ذی الحجة سنة ثمان من الهجرة وسر النبی صلی الله علیه وسلم لولادته کثیرا وولد بالعالیة وکانت قابلته سلمی مولاة النبی صلعم مرأة ابی رافع فبشر ابو رافع النبی صلی الله علیه وسلم فوهب له عبدا وحلق شعر ابراهیم یوم سابعه وسماه وتصدق بزنته ورقا واخذ واشعره فدفنوه کذا قال الزبیر۔ انتہی۔

واما روایت کردن ام کرز حدیث عقیقہ را در غزوہ حدیبیہ بالا از روایت صحیح نسائی معلوم شدہ، اکنون باید دانست کہ بکدام سال بوقوع آمدہ بود پس معلوم کن کہ غزوہ حدیبیہ در سال ششم از ہجرت شدہ بود، چنانکہ در تاریخ خمیس گفتہ: الموطن السادس فیما وقع فی السنة السادسة من الهجرة وفی هلال ذی القعدة من هذه السنة وقعت غزوة الحدیبیة۔ انتہی۔

ودر اسد الغابہ گفتہ: فی ذی القعدة اعتمر رسول الله صلی الله علیه وسلم عمرة الحدیبیة وبایع بیعة الرضوان تحت الشجرة۔ انتہی۔

وشیخ عبد الحق در شرح سفر السعادت گفتہ: قصہ ذبح عقیقہ حسین مقدم است بر حدیث ام کرز، چہ آن در عام احد کہ سال تولد امام حسن است بود، ودر عام دیگر کہ بعد از آنست سال ولادت امام حسین ست۔ وحدیث ام کرز در عام حدیبیہ سنہ ستہ است۔ انتہی

وشیخ سلام اللہ در محلی شرح موطا گفتہ: ویمکن ان یقال ان المراد نسخ وجوب ما عدا الاضحیة لاندبها کما ات المراد فی نظائرها نسخ الوجوب کیف ولم ینسخ التطوع بالصوم والصدقة والغسل ومما یدل علی ذلک ان شرعیة الاضحیة فی الاولی من الهجرة، وعقیقة الحسنین فی السنة الثالثة والرابعة، وحدیث ام کرز فی عام الحدیبیة سادسة الهجرة، والعقیقة عن ابراهیم کان تاسع الهجرة۔ وقد عمل بها ابن عمر وغیره من الصحابة بعد النبی صلی الله علیه وسلم، قال احمد: الاحادیث المعارضة لاخبار العقیقة لا یعبا بها۔ انتہی

وقول صاحب محلی: ان شرعیۃ الاضحیۃ فی الاولیٰ من الہجرۃ۔
پس مقصود از لفظ اولی سن اول از ہجرت نیست، وچگونہ این صحیح باشد حالانکہ مشروعیۃ در سن ثانی از ہجرت شدہ، بل قصد کردہ از لفظ اولی اوائل وشروع زمانہ ہجرت کہ آن سن ثانی است بعد از سن اولی۔ واللہ اعلم بمراد العباد۔

ومن ہیچمدان از شیخ المشائخ قدوۃ المحققین استاذنا مولانا بشیر الملۃ والدین قنوجی سوال کردم ازین مسئلہ، پس جوابش تحریر فرمودند: شاید دلیل امام محمدؒ ہمیں حدیث حضرت علی است کہ دار قطنی وغیرہ روایت کردہ اند، واین حدیث اگر بدرجۂ صحت رسد تا ازین نسخ وجوب عقیقہ ثابت می شود، واین منافی استحباب عقیقہ نیست، زیراچہ استحباب این عمل از احادیث دیگر ثابت است، چنانکہ نسخ وجوب ہر روزہ منافی استحباب روزۂ عاشورہ وغیرہ نیست، ونسخ وجوب ہر غسل منافی استحباب غسل جمعہ وغیرہ، ونسخ ہر صدقہ منافی استحباب صدقات نافلہ نیست، علاوہ ازین حدیث بریدہ کہ در سنن ابی داؤد است دلالت می کند کہ ذبح شاۃ برائے عقیقہ منسوخ نیست، بلکہ منسوخ شدہ آلودہ کردن راس ولد از خون ذبیحہ کہ در ایام جاہلیت بود، ومؤید این است کہ مشروعیۃ اضحیہ در سنہ ثانی از ہجرت است، و حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عقیقہ برائے حسنینؓ بسال سوئم وچہارم از ہجرت و عقیقہ ابراہیمؑ بسال نہم، از ہجرت فرمودہ اند اگر عمل عقیقہ منسوخ می شد خود آنحضرت عمل نفرمودے وآنکہ در روایتی آمدہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم حضرت فاطمہؓ را از عقیقہ حسینؓ منع فرمودہ مقصود از آن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم این بود کہ از جانب حسنین من عقیقہ خواہم کرد تو مکن۔ وحدیث ام کرز کہ در بارۂ عقیقہ در مشکوٰۃ وغیرہ موجود است آن حدیث را ام کرز در سال حدیبیہ کہ سال ششم از ہجرت است روایت کردہ، وحضرت ابن عمر وغیرہ از صحابہ بعد پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم برین عمل کردند، واز قول ابراہیم نخعی ومحمد بن حنفیہ کہ از تابعین اند نسخ احادیث مرفوعہ ثابت نمی شود ناسخ حدیث مرفوع باید چہ جائیکہ راوی محمد بن حنفیہ مجہول است ودر حماد ابن ابی سلیمان کہ راوی قول ابراہیم نخعی است تکلم کردہ شدہ است در ان انتہی الکلام۔

و نیز می گویم کہ درین حدیث واقع است کہ زکوٰۃ نسخ کرد ہر صدقہ را، پس تو ان گفت کہ صدقۂ فطر را ہم نسخ کرد، زیرا چہ حدیث وجوب زکوٰۃ موخر است از احادیث وجوب صدقۂ فطر، چنانکہ در تاریخ خمیس گفتہ: فی السنۃ الثانیۃ فرضت زکوۃ الفطر فکان ذلک قبل العید بیومین کذا فی اسد الغابۃ فخطب الناس قبل الفطر بیومین یعلمھم زکوۃ الفطر فکان ذلک قبل ان تفرض زکوۃ الاموال انتھی۔

و حالانکہ این چنین نیست کہ وجوب صدقۂ فطر ساقط شدہ، بلکہ در زمانۂ نبی صلی اللہ علیہ وسلم صدقۂ فطر دادہ می شد، و ہم در زمانۂ صحابہ کرام، چنانچہ ہمین است مذہب حضرت علی و دیگر اصحاب مثل عمر و ابن عمر و جابر و عائشہ وغیرہم رضی اللہ عنہم، چنانکہ در بخاری شریف مذکور است۔ و نزد امام ابی حنیفہ واجب است، و نزد ائمۂ ثلثہ فرض است، چنانکہ در قسطلانی شرح بخاری مسطور است۔ و از ابن عمرؓ روایت کردہ: قال فرض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صدقۃ الفطر صاعا من شعیر او صاعا من تمر علی الصغیر والکبیر والمملوک۔ رواہ البخاری۔

این است جواب از روایت دارقطنی و بیہقی و ابن عدی و ابن المبارک، و ہمین است جواب روایت موطا امام محمدؒ۔ واما قول ابراہیم نخعی کہ: کانت العقیقۃ فی الجاھلیۃ ثم جاء الاسلام رفضت۔ مسلم نیست بلکہ مخالف احادیث صحیحہ است، چہ بالا از احادیث صحیحہ ثابت شدہ است کہ در اسلام ہم حکم عقیقہ باقی ماندہ، و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عقیقہ فرمود، چندین کسا از صحابہ کرام بعمل آوردند، و تواند کہ امام نخعی را احادیث عقیقہ نہ رسیدہ باشد، پس قول ایشان صلاحیت ناسخیت احادیث مرفوعہ صحیحہ نمی دارد۔

و قطع نظر ازین راوی ابراہیم نخعی حماد بن ابی سلیمان اند، و محدثین در ایشان کلام کردہ اند۔ شیخ العلامہ حافظ شمس الدین ذہبی در میزان الاعتدال فی نقد الرجال گفتہ: حماد بن ابی سلیمان تکلم فیہ للارجاء وقال ابو حاتم صدوق لا یحتج بہ وقال ابو الملیح الرقی قدم علینا حماد فخرجت الیہ فاذا علیہ ملحفۃ معصفرۃ وقد خضب بالسواد قلما سمع منہ وعن الاعمش قال حدثنی حماد بحدیث عن ابراہیم [illegible]

نصدقہ ۔ انتہی۔

وحافظ الحدیث شیخ ابن حجر عسقلانی در تہذیب التہذیب الکمال فی اسماء الرجال گفتہ:

قال النسائی ثقة الا انه مرجیٔ وقال ابو نعیم عن عبد اللہ بن حبیب بن ابی ثابت سمعت ابی یقول کان حماد یقول قال ابراهیم فقلت واللہ انك لتکذب علی ابراهیم وان ابراهیم یخطی وقال ابن حبان فی الثقات یخطی وکان الاعمش یتلقی حمادا حین تکلم فی الارجاء فلم یکن یسلم علیه وقال ابن سعد کان ضعیفا فی الحدیث واختلط فی آخر عمره وکان مرجئا وقال الذهلی کثیر الخطاء والوهم۔ انتہی ملخصا۔

ونیز شیخ ابن حجر عسقلانی در تقریب التہذیب گفتہ: حماد بن ابی سلیمان مسلم الاشعری مولاهم ابو اسمعیل الکوفی فقیه صدوق له اوهام من الخامسة رمی بالارجاء۔ انتہی

وقرار رسد کہ بگوئی کہ امام محمدؒ ہم حکم بہ نسخ وجوب عقیقہ فرمودہ اند نہ اینکہ قایل اند بہ نسخ استحبابش، چنانکہ شیخ ابن عابدین در رد المحتار گفتہ: تستحب لمن ولد له ان یسمیه یوم اسبوعه ویحلق راسه ویتصدق عند الائمة الثلثة بزنة شعره فضة او ذهبا ثم یعق عنه عند الحلق عقیقة اباحة او تطوعا وبه قال مالك وسنها الشافعی واحمد سنة مؤکدة انتہی ملخصا۔

وتفصیل عبارت این کتاب بالا گذشت، پس قول وے عند الائمة الثلاثة افادہ کرد برآنکہ نزد امام ابی حنیفہ وامام ابو یوسف وامام محمدؒ بقول بعض مباح وبقول بعضے مستحب است، لیکن ظاہر قول امام محمد کہ در کتب ایشان مسطور است دال برآنکہ ایشان نفی استحباب می نمایند نہ اینکہ نفی وجوب، چنانکہ در کتاب آثار فرمودہ کہ: کانت العقیقة فی الجاهلیة فلما جاء الاسلام رفضت، وبه ناخذ۔

ودر جامع صغیر گفتہ: لا یعق عن الغلام ولا عن الجاریة۔ انتہی

وہمچنیں در موطا خود گفتہ۔

گویم کہ اگر قول ظاہر ایشان را تاویل نمائی، وہر جا تقدیر لفظ وجوب کنی ای " رفضت وجوبہا ولا یعق وجوبا "، در یں صورت مطابقت بین الاحادیث وکلام الامام یابی، ومذہب ما اہل

سنت ہمیں است کہ اگر قول کسی از اہل علم مخالف کتاب اللہ وسنت رسول اللہ باشد قولش را تاویل کنی، و بسوے کتاب اللہ وسنت رسول اللہ رجوع نمائی، وموافق آن فتوی دہی، نہ اینکہ قول امت را مسلم داری از نقص و در کتاب وسنت راہ تاویل جوئی، کہ این مردود و مطرود است۔

ہذا آخر ما قصدنا ایرادہ فی ہذا الکتاب المسمی بالاقوال الصحیحۃ فی احکام النسیکۃ، فللّٰہ الحمد والمنۃ۔ الآن یناسب ان ابین ما ھو من متعلقات ھذا الباب، من حکم الاذان حین ولادتہ، وتسمیۃ المولود باوّل یوم کانت افضل، وغیرہ، فاقول بفضل اللّٰہ العلام وھو ملھم الصدق والصواب۔

باید دانست کہ اذان در گوش راست، واقامت در گوش چپ مولود بعد ولادت او مستحب است، چنانکہ شیخ جلال الدین سیوطی در جلد دوم جامع صغیر فی احادیث البشیر النذیر گفتہ: من ولد لہ ولد فاذن فی اذنہ الیمنی واقام فی اذنہ الیسری لم تضرہ ام الصبیان۔ رواہ ابو یعلی فی مسندہ عن الحسین۔

وامام ابو زکریا نووی در اذکار فرمودہ: وقد روینا فی کتاب ابن السنی عن الحسین بن علی رضی اللّٰہ عنہما قال قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم: من ولد لہ ولد فاذن فی اذنہ الیمنی واقام فی اذنہ الیسری لم تضرہ ام الصبیان

وعلامہ علی القاری در مرقاۃ المفاتیح شرح مشکوٰۃ المصابیح فرمودہ: ھذا یدل علی سنیۃ الاذان فی اذن المولود۔

وفی شرح السنۃ: روی ان عمر بن عبد العزیز کان یؤذن فی الیمنی ویقیم فی الیسری اذا ولد الصبی۔ انتہی

و در بعض روایات صرف اذان آمدہ بلا اقامت، چنانکہ ابو داؤد در سنن خود روایت کردہ: عن عبید اللّٰہ بن ابی رافع عن ابیہ قال رایت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم اذّن فی اذن الحسین بن علی حین ولدتہ فاطمۃ بالصلوٰۃ۔ رواہ ابو داؤد والترمذی: وگفتہ ترمذی ھذا حدیث صحیح والعمل علیہ۔

وشیخ الاجل محدث الہند ولی اللہ الدہلوی در حجۃ اللہ البالغہ گفتہ: واذن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی اذن الحسن بن علی حین ولدتہ فاطمۃ بالصلوٰۃ۔ اقول: السر فی ذلک ما ذکرنا فی العقیقۃ من المصلحۃ الملیۃ فان الاذان من شعائر الاسلام واعلام الدین المحمدی، ثم لابد من تخصیص المولود بذلک الاذان ولا یکون الا بان یصوت بہ فی اذنہ، وایضا قد علمت ان من خاصیۃ الاذان ان یضر منہ الشیطان، والشیطان یؤذی الولد فی اول نشأتہ۔ انتہی

وابن عابدین درباب اذان رد المحتار گفتہ: لا یسن لغیرھا ای من الصلوٰۃ وا لا فندب للمولود۔ انتہی

پس جائز است کہ صرف اذان دہد بلا اقامت، یا اذان واقامت ہر دو، لیکن ضرور است کہ بمقابل گوش مولود اذان بگوید کہ آواز آن بگوش او رسد۔ وآنکہ درین دیار اکثر جا معمول است کہ مؤذن را دور می دارند از مولود، وانان می گویانند، وبعض قبل از ولادت مولود اذان می دہند، وبعض چند بار اذان می گویند، این ہمہ اصلی ندارد۔ ہرچہ طریقۂ مسنون بود بالا گذشت کہ بعد ولادت ولد اذان بگوش راست واقامت بگوش چپ یکبار بگوید۔ ہمیں مفہوم می شود از ظاہر احادیث۔

ومستحب است کہ بعد از تولد مولود مرد صالح در دہن ولد تحنیک کند، یعنی خرمائی خائیدہ لعاب دہن خود اندر دہن او بمالد، تا چیزی از لعاب در شکم او رود، واگر خرمائی میسر نیاید تا چیزے کہ مثل او در شیرینی باشد مقنع کردہ در دہنش بدہد، وجائز است کہ تحنیک کنندہ مرد باشد یا زن مگر اولی وانسب است کہ عالم فاضل یا صالح باشد، واگر نباشد تاہم جائز است۔ ومستحب است کہ تحنیک کنندہ برائے ولد دعائے خیر وبرکت دہد، چنانکہ امام ابی عبداللہ محمد بن اسمٰعیل بخاری در صحیح خود روایت فرمودہ: عن ابی موسی قال: ولد لی غلام فاتیت بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فسماہ ابراہیم فحنکہ بتمرۃ ودعا لہ بالبرکۃ ودفعہ الی، وکان اکبر ولد ابی موسی۔ رواہ البخاری۔

عن عائشۃ قالت اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم بصبی یحنکہ فبال علیہ فاتبعہ الماء۔ رواہ البخاری۔

عن اسماء بنت ابی بکر انها حملت بعبد اللہ بن الزبیر بمکۃ قالت فخرجت وانا متم۔ فاتیت المدینۃ فنزلت قباء فولدت بقباء ثم اتیت بہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فوضعہ فی حجرہ ثم دعا بتمرۃ فمضغھا ثم تفل فی فیہ فکان اول شئی دخل جوفہ ریق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثم حنکہ بتمرۃ ثم دعا لہ وبارک علیہ وکان اول مولود ولد فی الاسلام ففرحوا بہ فرحا شدیدا لانھم قیل لھم ان الیھود قد سحرتکم ولا یولد لکم۔ رواہ البخاری

وامام مسلم وابو داؤد وغیرہم احادیث تحنیک مولود روایت فرمودہ نقلش موجب طوالت است۔

وامام نووی در شرح صحیح مسلم گفتہ: اتفق العلماء علی استحباب تحنیک المولود عند ولادتہ بتمر فان تعذر فما فی معناہ وقریب منہ من الحلو فیمضغ المحنک التمرۃ حتی تصیر مائعۃ بحیث تبتلع ثم یفتح فم المولود ویضعھا فیہ لیدخل شئ منھا جوفہ، ویستحب ان یکون المحنک من الصالحین وممن یتبرک بہ رجلا کان او امرأۃ، فان لم یکن حاضرا عند المولود حمل الیہ۔ انتہی

وقسطلانی در شرح صحیح بخاری گفتہ: وتحنیکہ یوم ولادتہ بتمر فحلویات بمضغ التمر ویدلک بہ حنکہ داخل فیہ حتی ینزل الی جوفہ منہ شئ وقیس بالتمر الحلو فی معنی التمر الرطب۔

وعینی در شرح صحیح بخاری این چنین فرمودہ الاانیا دت این کہ اولی در روے تمر است، کہ اگر تمر میسر نباید عسل نحل یعنی شہد دہد، ورنہ ہر چیزی کہ در حلو مثل تمر باشد۔

ومستحب است کہ بروز ہفتم از ولادت تسمیہ مولود کردہ شود، وہمان روز عقیقہ، واگر استطاعت عقیقہ ندارد نکند، و روز اول از ولادت تسمیہ مولود کند، وصورت تطابق ہمین است میان احادیث تسمیہ بروز ہفتم ومیان احادیث تسمیہ بروز اول از ولادت چنانکہ امام بخاری در صحیح خود فرمودہ: باب تسمیۃ المولود غداۃ یولد لمن لم یعق عنہ وتحنیکہ:

عن ابی موسیٰ قال ولد لی غلام فاتیت بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فسماہ ابراھیم فحنکہ بتمرۃ

رواہ البخاری۔

وقسطلانی در شرح وی گفتہ: ان من لم یرد ان یعق عنہ لا تؤخر تسمیتہ الی السابع

ومن یرید ان یعق عنہ تؤخر تسمیتہ الی السابع۔

وقال النووی فی الاذکار: تسن تسمیتہ یوم السابع او یوم الولادۃ ولکل من القولین

احادیث صحیحۃ تحمل البخاری یوم الولادۃ علی من لم یرد العق واحادیث یوم السابع علی من

ارادہ کا نری۔

قال ابن حجر: وھو جمع لطیف لم ارہ لغیرہ۔ انتھی

ولازم است کہ ولد را موسوم کند باحسن اسماء چون عبداللہ وعبدالرحمن وامثال این، و

باسماء انبیاء علیہم السلام، چنانکہ امام نووی در اذکار فرمودہ: رویناً فی صحیح مسلم عن ابن

عمر رضی اللہ عنہما قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان احب اسمائکم الی اللہ عزو

جل عبد اللہ وعبد الرحمن۔

ورویناً فی صحیح البخاری ومسلم عن جابر رضی اللہ عنہ قال: ولد لرجل منا غلام فسماہ

القاسم فقلنا لا نکنیک ابا القاسم ولا کرامۃ، فاخبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال اسم ابنک

عبد الرحمن۔

ورویناً فی سنن ابی داؤد والنسائی تسموا باسماء الانبیاء، واحب الاسماء الی اللہ تعالی

عبد اللہ وعبد الرحمن، واصدقھا حارث وھمام، واقبحھا حرب ومرۃ۔ انتھی

وباسم قبیح تسمیہ مولود نکند، چنانکہ عادت این دیار جاری بودہ است کہ بہ عبدالرسول و

عبدالنبی وبندہ علی وسالار بخش ومدار بخش وپیر بخش موسوم می کنند، واین نمی دانند کہ خدائے

تعالی بیرون آوردہ ایشان را از شکم ہائے مادران ایشان، ونمی دانستند ہیچ چیز را، ودادہ

ایشان را گوش برائے سماعت، وچشمہا برائے بصارت ودلہا تا کہ ایشان شکر ادا کنند

وبہ عبودیت آن معروف شوند، ودیگر آن را با او ہمسر نکنند بہ ہیچ چیز ونہ اینکہ چون پیدا کرد ایشان

را خدا، ودادہ انعام ہائے خود، پس خدائے تعالی را فراموش کردند، وبعبد فلان وبندۂ فلان

موسوم ساختند، وبجائے شکر خدا شکر دیگران بجا آوردند، خدائے تعالی در سورۂ نحل ارشاد

فرمودہ: واللہ اخرجکم من بطون امھاتکم لا تعلمون شیئا وجعل لکم السمع والابصار والافئدۃ لعلکم تشکرون ○

در تفسیر حسینی می گوید کہ چون حوا علیہا السلام حاملہ شد ابلیس بر صورت مجہول بر حوا علیہا السلام ظاہر گشت و گفت در شکم تو چہ چیز است؟ حوا جواب داد کہ نمی دانم، ابلیس گفت کہ شاید سبعی یا بہیمہ باشد، آنگاہ پرسید کہ از کجا بیرون خواہد آمد؟ حوا علیہا السلام گفت مرا معلوم نیست، ابلیس گفت شاید از دہن یا از گوش یا از سوراخ بینی بیرون آید یا شکم را بشگافند و بیرون آرند، حوا علیہا السلام ترسید و صورت ماجرا با آدم علیہ السلام درمیان آورد، آدم نیز اندیشہ ناک شد، و ابلیس دیگر بارہ خود را بر صورت دیگر برایشان ظاہر کردہ از سبب ملال حال ایشان پرسید، حال باز گفتند، ابلیس گفت: غم مخورید کہ من اسم اعظم می دانم، و مستجاب الدعوات ام، از خدا در خواہم کہ این حمل را مثل شما بشر راست خلقت گرداند، و خروج او را آسانی باشد بشرط آنکہ او را عبد الحارث نام کنید و نام ابلیس درمیان ملائکہ حارث بود، حوا علیہا السلام این فریب را قبول کرد. انتہی[۵]

چنانکہ خدائے عز وجل حکایت این در قرآن پاک می فرماید: ھو الذی خلقکم من نفس واحدۃ وجعل منھا زوجھا لیسکن الیھا فلما تغشھا حملت حملا خفیفا فمرت بہ فلما اثقلت دعوا اللہ ربھما لئن اتیتنا صالحا لنکونن من الشاکرین فلما اتٰھما صالحا جعلا لہ شرکاء فیما اتٰھما فتعالی اللہ عما یشرکون۔

یعنی اوست یعنی خدائے تعالیٰ آنکس کہ پیدا کرد شما را از یک تن کہ آدم علیہ السلام است و پیدا کرد از ان یک شخص زنش را تا آرام گیرد با وے پس آن ہنگام کہ پوشید آدم علیہ السلام حوا را یعنی خلوت کرد با رگرفت حوا باری سبک پس آمد و رفت کرد با آن بار سبک بعد ازان چون حوا گران بار شد با آن بارے کہ در شکم او بود یعنی فرزند بزرگ شد ہر دو دعا کردند بجناب پروردگار خویش کہ اگر فرزندی شائستہ بدہی ما را باشیم از شکر کنندگان پس چون داد خدا تعالیٰ

---

[۵] این قصہ از اسرائیلیات است، و در کتب حدیث باسناد صحیح منقول نیست۔

ایشان را فرزندی شائستہ گردانیدند آدم و حوا برائے خدا شرکتے یعنی شریکے ساختند در اسم در آنچہ ما داد اولاد آدم و حوا را نہ در عبادت یعنی بدل کردند عبد اللہ را بعبد الحارث پس بلند قدر است خدا از آنچہ شریک مقرر می کنند کذا فی فتح الرحمٰن و تفسیر حسینی تغیر

و در تفسیر جلالین گفتہ: هو ای اللّٰہ الذی خلقکم من نفس واحدۃ ای آدم وجعل منها زوجها حواء لیسکن الیها ویألفها فلما تغشاها جامعها حملت حملا خفیفا النطفۃ فمرت به ذهبت وجاءت لخفتہ فلما اثقلت بکبر الولد فی بطنها واشفقا ان یکون بهیمۃ دعوا اللّٰہ ربهما لئن آتیتنا ولدا صالحا سویا لنکونن من الشاکرین لک علیه فلما آتاهما ولدا صالحا جعلا له شرکاء وفی قراءۃ بکسر الشین والتنوین ای شریکا فیما آتاهما بتسمیه عبد الحارث ولا ینبغی ان یکون عبدا الا للّٰہ ولیس باشراک فی العبودیۃ لعصمۃ آدم وروی سمرۃ عن النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم قال لما ولدت حواء طاف بها ابلیس وکان لا یعیش لها ولد فقال سمیه عبد الحارث فانه یعیش فسمته فعاش فکان ذلک من وحی الشیطان وامره رواه الحاکم وقال: صحیح، والترمذی وقال: حسن غریب انتهی

پس ازین آیہ کریمہ صاف واضح شدہ کہ خود را عبد غیر خدا گفتن خواہ عبد انبیاء علیہم السلام یا اولیاء رضی اللہ عنہم باشد یا شیاطین و اصنام باشد ہم شرک است، و این را شرک فی التسمیہ گویند، زیرا کہ نزد خدائے تعالیٰ بس ناپسندیدہ است کہ با وے دیگران را شریک کردہ شود، و ظاہر است کہ بہ تسمیہ عبد غیر خدائے تعالیٰ ہمیں مقصود می باشد کہ ترقی درجات و عمر شود، و این صریح شرک است۔ و اگر مقصود این نباشد تاہم خالی از بوئی شرک نیست۔ لہذا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرمود کہ تحقیق شما خواندہ خواہید شد روز قیامت بنام خود و بنام آبای خود، پس لازم ست کہ تسمیہ خود نیک کنید، و با اسم ہائے قبیح مسمیٰ نشوید، بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسم قبیح را با اسم فصیح تغیر می داد، و صحابہ را برائے این امر می فرمود۔

عن ابی الدرداء رض قال قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم انکم تدعون یوم القیامۃ باسمائکم واسماء آبائکم فاحسنوا اسمائکم. رواه ابو داؤد۔

و شیخ امام ابن اثیر در اسد الغابہ فرمودہ: ابو هریرۃ قد اختلف فی اسمه اختلافا

كثيراً قيل عبد الله بن عبد شمس وقيل عبد غنم، وبالجملة فكل ما في هذه الاسماء من التعبيد فلا شبهة انها غيرت في الاسلام، فلم يكن النبي صلعم يترك اسم احد عبد شمس او عبد غنم او عبد العزى او غير ذلك فقيل كان اسمه في الاسلام عبد الله، وقيل عبد الرحمن قال الهيثم بن عدي كان اسمه في الجاهلية عبد شمس وفي الاسلام عبد الله، وقال ابن اسحق: قال لي اصحابنا عن ابي هريرة كان اسمي في الجاهلية عبد شمس فسماني رسول الله صلى الله عليه وسلم عبد الرحمن وانما كنيت بابي هريرة لاني وجدت هرة فحملتها في كمي، فقيل لي انت ابو هريرة - انتهى ملخصاً

وعلمائے محققین در تسمیہ عبد النبی وعبد الرسول وغیرہ منع شدید فرمودہ اند، چنانچہ شیخ ولی اللہ الدہلوی در حجۃ اللہ البالغہ درباب اقسام شرک فرمودہ۔

منها انهم كانوا يسمون ابناءهم عبد العزى وعبد الشمس ونحو ذلك فقال الله: هو الذي خلقكم من نفس واحدة، وجعل منها زوجها ليسكن اليها فلما تغشاها الآية، وجاء في الحديث ان حواء سمت ولدها عبد الحارث، وكان ذلك من وحي الشيطان وقد ثبت في احاديث لا تحصى ان النبي صلى الله عليه وسلم غير اسماء اصحابه عبد العزى وعبد الشمس ونحوهما الى عبد الله وعبد الرحمن وما اشبههما، فهذه اشباح وقوالب للشرك نهى الشارع منها لكونها قوالب له - انتهى

وشیخ ابن حجر مکی ہیتمی در تحفۃ المحتاج شرح منہاج فرمودہ: ويحرم ملك الملوك لان ذلك ليس لغير الله، وكذا عبد النبي وعبد الكعبة او الدار او علي او الحسن، لايهام التشريك۔

وشیخ نور الدین علی بن سلطان القاری در مرقاۃ المفاتیح شرح مشکوٰۃ المصابیح گفتہ۔

لا يجوز نحو عبد الحارث ولا عبد النبي ولا غيره بما شاع بين الناس - انتهى

ونیز علامہ علی القاری در شرح فقہ اکبر در فصل فی الکفر صریحا وکنایۃ گفتہ: واما ما اشتهر من التسمية بعبد النبي فظاهره كفر الا ان اراد بالعبد المملوك - انتهى

وشیخ الاجل محدث الہند قطب دین محمد المدعو بولی اللہ الدہلوی در فتح الرحمن فی ترجمۃ

القرآن زیر قوله تعالیٰ فلما اتٰهما صالحاً جعلا له شرکاء الخ فرموده: مترجم گوید این تصویر است حال آدمی را که نزدیک ثقل حمل نیت اخلاص درست کند، وچون فرزند بوجود آید آن را فراموش سازد، ودر تسمیه اشراک کند، ازین جا دانسته شد که شرک در تسمیه نوعی است از شرک، چنانکه اهل زمانه ما غلام فلان وعبد فلان نام نهند- انتهی-

ونیز همین شیخ اجل در تشدید امتناع این همه اسماء در کتاب البدور البازغه افاده فرموده نقل آن موجب طوالت است-

وخاتم المفسرین والمحدثین مولانا شاه عبد العزیز الدهلوی در تفسیر فتح العزیز تحت قوله تعالیٰ "ولا تجعلوا لله انداداً" الخ گفته: اما همسر کنندگان در غیر عبادت پس بسیار اند، ازان جمله کسانیکه در ذکر دیگران را باخدا همسری کنند، ونام دیگران را مانند نام خدا بطریق تقرب ذکر می نمایند، وازان جمله اند کسانیکه در ذبح ونذر و قربانی با خدا دیگران را همسری کنند، وازان جمله اند کسانیکه در نام نهادن خود را بنده فلان وعبد فلان می گویند، واین شرک در تسمیه است انتهی-

وشیخ القمقام مهاجر فی سبیل الله العلام عالم النبیل مولانا محمد اسمٰعیل شهید هم تحقیق این معنی در کتاب تقویۃ الایمان فرموده، جزاه الله خیر الجزاء

وجز این بسیارے از علمائے ثقات مثل امام منصور بن یونس در کتاب شرح زاد المستقنع، وصاحب لمحض الانوار، وصاحب شرعة الاسلام بروش پرداخته اند، وبحرمت تسمیه باین همه اسماء رفته اند، چنانچه استاذنا العلام مولانا بشیر الملة والدین القنوجی در کتاب خود مسمی "بصواعق الالٰهیة لطرد الشیاطین اللهابیة" اقوال این همه علما نقل فرموده اند، واعتراضی که درین باب بعض از مشرکان بدایون بر کلام الشیخ الجلیل المحدث النبیل مولانا محمد اسمٰعیل شهید رحمه الله تعالیٰ بود ازین جواب شافی داده اند، وخلایق را از نتیجه ضلالت آن رئیس المبتدعین نجات داده اند- قل جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل کان زهوقاً- تمت

قال العبد الضعيف: كان ابتداء تسويد هذه الرسالة خامسا من شهر رمضان سنة اربع وتسعين بعد مأتين والف من الهجرة النبوية صلوٰة الله عليه، ولقد استراح القلم من تحرير هذه الاوراق عشرين من شوال في السنة المذكورة، فحمدت لله حمدا كثيرا فقط

عبارتیکہ حضرت شیخ الاجل محدث الہند برین رسالہ تحریر فرمودہ اند اینست

هذه الرسالة ناطقة بالصدق والصواب ومحررها مصيب بلا ارتياب كما لا يخفى على اولى الالباب، فمن كان مستنا فليستن بهذا الكتاب يثاب عند رب الارباب يوم الحساب، والله اعلم بالصواب۔

(مہر: سید محمد نذیر حسین)

عبارت نامہ کہ حضرت شیخ بعد ملاحظہ مؤلف رسالہ زیب قلم فرمودہ اند اینست

بسم الله الرحمن الرحيم

از عاجز محمد نذیر حسین بمطالعہ گرامی مولوی صاحب جامع الحسنات والکمالات مولوی محمد شمس الحق صاحب سلمہ ربہ۔ بعد السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ واضح رائے سامی باد کہ درین جا بفضل الٰہی خیریت است وخیر وعافیت آن جامع شمائل مطلوب رسالہ درباب تحقیق سنیت عقیقہ کہ نوشتہ اند بنظر گذشتہ موضح مرام شد، الحمد للہ کہ آن صاحب بکمال تحقیق حقیق از کتب علمائے ثقات محققین مسئلہ مبحوث عنہا را برنگاشتند، وامری در تصریح وتنقیح آن فرو نگذاشتند وعلم ظفر پیکر برنام نامی خود برداشتند، وغبار تجالت وجہالت برچہرۂ مقابل الد الخصام ابنا شتند، جزاکم اللہ خیراً فی الدارین کہ داد سنت سنیہ دادند، ورسم وآئین طریقہ رضیہ نہادند ؎

زہے معجز نمای سحر کردار | کلیم معنے از کلکش عصادار
از و فرعونیان را دل دو نیم است | بلے مصر معانی را کلیم است

ندانم وصف طبع آن گہر سنج — کہ گنجورست باگنجینہ با گنج

زادہ اللہ علماً نافعاً وفہماً کاملاً۔

اشعار تاریخ تصنیف رسالہ عقیقہ

از ذو فضائل کثیرہ متصف باوصاف حمیدہ تذکار المحققین مقتفی آثر امام النبیین صلوۃ اللہ علیہ والتسلیم، اعنی الکامل الالمعی مولوی شہود الحق اعلی اللہ درجتہ عظیم آبادی

الا یا اہل عرفان ونور — دنی منکم لایام السرور

ستودن را چہ آمد روزگارے — کہ ہر سو عشوۂ زیبا نگارے

صدائے مطربانہ عشرت انگیز — بہر ناز و ادایش راحت آمیز

نیامیز و چہ را گلگوں نگارے — بہر خال و خطش زیبا بہارے

ہمہ اعلام مشتاق تماشا — ز فرط شوق ہریک دیدہ فرسا

کتاب منتخب لب لبابے — مفید و بادی احسن خطابے

مدلل موجز و مملو ز تحقیق — نہ تدقیق فرو ہشتہ نہ تشقیق

قلیل اللفظ فی معنے کثیر — صغیر الجسم فی النفع کبیر

ندانم این چہ رنگین داستانی — فدای محو لطفش بوستانے

عجب این نسخہ پر تاثیر آمد — مریض جہل را اکسیر آمد

بحسن جہد علامہ زمانہ — وحید دہر فہامہ یگانہ

بعلم و فضل ممتاز اماثل — ملاذ طالبان جامع فضائل

نباشد اسم او محتاج توضیح — درین عالم تو را دست تلویح

بخوبی ہا مرتب گشت اکنون — ہمہ آفاق شد زین فیض مشحون

جزاہ اللہ فی الدارین خیرا — جزاء کاملا خیرا کثیرا

دلم آن وقت داد آواز از جوش — کہ تا کے غفلت ای مدہوش بیہوش

رقم زن از سن ہجری تصنیف — کہ تا مخفی نماند سال تالیف

همان دم کرد القا ملهم غیب — ز راهِ صدق گو این دم بلاریب
برای طالبان با دا کفیلے — پے تقریر حق قاطع دلیلے

قطعہ تاریخ تصنیف رسالہ عقیقہ از نتائج افکار سرآمد شعرا زمن جامع منقول زبدۃ المحدثین خلاصۃ المفسرین العالم اللوذعی مولوی عبد الغنی صاحب عظیم آبادی نورپوری

صد شکر ہزار شکر یکبار — کاین نسخہ غنی عجیب آمد
از بہر مریض جہل مطلق — عیسے صفت طبیب آمد
نقش رخِ شاہدان الفاظ — محبوب دلِ حبیب آمد
بر حسن عروس ہر معانی — صد حجتِ حق رقیب آمد
با ذہن سلیم راست بازان — با صدق وصفا قریب آمد
مقبولِ جہان چنان نہ گردد — کز سر در ہر لبیب آمد
رازی است یکی راز دارش — بحرا ز قدمش نقیب آمد
در خلق بشمس شد معرف — حق در مدحش خطیب آمد
رفتم چو بقعر فکر تاریخ — بر اوجِ فلک نصیب آمد
از روی طلب ترغیب ناگاہ — بانگِ جمل غریب آمد

قطعہ تاریخ طبع رسالہ از جناب مولوی و حکیم عبد الرحمن صاحب ڈومرانوی البہاری

داد یا لقت ندار عرش برین — حبذا کوشش لبیب داریب
پی اسکات ہر غبی دعوی — در نسیکہ شد این کتاب عجیب
سال طبعش ز دل بپرسیدم — گفت آن را بگو عجیب غریب

تمت

فہرست کتاب

تمت

سوال (۴۶)[1]

شخصے بہ فریب خود را بہ لباس اہلسنت وانمودہ سنیہ را بہ نکاح خود آوردہ زن چوں بر واقعہ مطلع گشت ورفض مرد بر آں ظاہر گردید، از صحبت آں نفرت کرد پس زن مالک امر خود است یا نہ

جواب

در صورت مرقومہ چون زن بر خلاف آنچہ او ظاہر کردہ مطلع شد اختیار میدارد، ومالک امر خود ہست۔ قال الحصکفی فی الدر۔ قلت وافادہ البہنسی انہا لو تزوجتہ علی انہ حر او سنی او قادر علی المھر والنفقہ فبان بخلافہ، او علی انہ فلان فاذا ھو لقیط او ابن زنا، کان لہا الخیار فلیحفظ۔ انتہی واللہ اعلم، اجاب بذلک محمد محفوظ اللہ من احفاد القاضی محمد ثناء اللہ الپانی پتی۔

جواب صحیح است، زیرا کہ ناکح شخص مذکور کہ بیان مذہب اہل سنت کردہ در معرض شرط واقع شدہ، وہرگاہ شرط مفقود گردید زن را خیار ثابت گشت۔ اذا فات الشرط فات المشروط، کما لا یخفی علی ماھر الشریعۃ الغراء۔ وما سوا این ہر چہار کس بر جواب استفتا بود ند۔

محمد عبدالرب سید محمد نذیر حسین عبدہ محمد قطب الدین خان محمد لطف اللہ

جواب اول مطابق سوال نیست، چہ سائل سوال این امر نمی سازد کہ آیا نکاح سنیہ از رافضی جائز شد یا نہ، بلکہ آن مالک امر خود است۔ ومجیب در جواب آن اگرچہ حکم مالک شدن زن امر خود را دادہ، مگر عبارت در مختار مطابق آن نہ افتادہ، زیرا کہ معنی "کان لہا الخیار"، اینکہ آن زن را اختیار تفریق است، کہ نزد حاکم مرافعہ کردہ

---

[1] فتاوی نذیریہ ۲/ ۲۶۸-۲۷۲

مفارقت سازد، وہمچنیں عبارت در ہمیں معنی مستعمل می شود، نہ این کہ نکاحش نافذ نیست۔ وجواب دوم غلط است، چہ قاعدہ "اذا فات الشرط فات المشروط" در معاملات است نہ در نکاح۔ علامہ عبد المولی ومیاطی تلمیذ طحطاوی در تعلیق الانوار می نویسد: قولہ کان لھا الخیار فیہ ان ما ذکر شرط لا یقتضیہ العقد۔ فیصح النکاح ویبطل الشرط، لان النکاح مما لا یبطل بالشروط الفاسدۃ، وان قلنا ان الزوج کان عارفا بالغرور، لا یوجب الرجوع الا فی ضمن عقد معاوضۃ، او عقد یرجع نفعہ الی العاقد، کما ذکروہ۔ انتہی، واللہ اعلم بالصواب

حررہ محمد عبد الحئی عفا اللہ عنہ۔

ہو الملہم للحق۔ بر ارباب فطانت مخفی نماند کہ بر جواب اوّل وثانی اعتراض معترض نیست مگر بناء علی الغفلۃ، یا آنکہ بمقابلہ جواب سند المحدثین شیخ الکل حضرت سید محمد نذیر حسین رحمہ اللہ تعالی لب اعتراض کشودن باعث فخر ومباہات شمرد، وگرنہ جواب اوّل عین مطابق سوال است، وجواب ثانی سراسر صواب۔ ووجہ دوم جواب ثالث کہ معترض آن را صحیح گفتہ، صحیح ومطابق سوال نمی توان شد، مگر آنکہ جواب اوّل با جواب ثانی باین وجہ منضم وملحق گردانیدہ شود، والا این وجہ در جواب سوال مذکور محض ناکافی وبے معنی خواہد شد۔ وتحقیقش اینست کہ سائل می پرسد کہ شخصے بہ فریب خود را بلباس اہل سنت وانمودہ سنّیہ را بہ نکاح خود آوردہ، زن چون بر واقعہ مطلع گشت ورفض مرد بر آن ظاہر گردید از صحبت آن نفرت کرد۔ پس زن مالک امر خود است یا نہ؟ (یعنی زن اختیار فسخ نکاح بای وجہ من الوجوہ دارد یا نہ؟ کما ہو متبادر من لفظ السوال) پس مجیب اوّل جواب داد کہ زن اختیاری دارد، ومالک امر خود ہست۔ این جواب را معترض غیر مطابق سوال قرار داد۔ فیا للعجب کہ سائل می پرسد کہ زن مالک امر خود است یا نہ؟ ومجیب گوید زن مالک امر خود است، پس چہ جواب اصرح ومطابق سوال ازین بہتر از این جواب خواہد گشت؟ چنانچہ معترض خود این جواب را اوّل غیر مطابق سوال گفتہ بازی گوید کہ مجیب در جواب آن اگرچہ حکم مالک شدن آن امر خود را دادہ مگر عبارت در مختار مطابق

آں وافادہ الخ۔ ازیں جا معلوم شد کہ اعتراض عدم تطابق میان سوال وجواب غیر واقع است۔

اما این ایراد کہ عبارت درمختار مطابق آن نہ افتادہ عجیب تر از اعتراض سابق است، ودر تحیر افگند، کہ از امثال معترض این چنین اعتراضات چہ وچگونہ؟ زیراکہ عبارت درمختار: انہا لو تزوجتہ علی انہ حر او سنی او قادر علی المہر والنفقۃ فبان بخلافہ، او علی انہ فلان بن فلان، فاذا ہو لقیط او ابن زنا کان لہا الخیار انتہی۔ دلیل صریح است برجواب مجیب، کہ زن اختیار فسخ نکاح دارد و مالک امر خود ہست اما معنی قولہ "لہا الخیار" اینکہ زن را اختیار تفریق است، کہ نزد حاکم مرافعہ کردہ مفارقت سازد، چنانچہ معترض بیان کردہ۔ واین ادعا کہ ہمچنین عبارت درہمین معنی مستعمل می شود، بدووجہ مخدوش است۔

اولاً اینکہ جملہ "لہا الخیار" عام است، پس تخصیص آن بہ اختیار تفریق بہ ہیچکہ نزد حاکم مرافعہ کردہ مفارقت سازد ترجیح بلا مرجح است، وتخصیص بلا مخصص۔

ثانیاً علامہ ابن عابدین در رد المحتار علی الدر المختار تحت قولہ "لہا الخیار" می گوید ونقلنا عن الظہیریۃ لو انتسب الزوج لہا نسبا غیر نسبہ فان ظہر دونہ وھو لیس بکفو، فحق الفسخ ثابت للکل، وان کان کفوا فحق الفسخ لہا دون الاولیاء وان کان ظہر فوق ما اخبر فلا فسخ لاحد الخ

پس معلوم شد کہ اینجا مراد از اختیار اختیار فسخ است، چنانکہ مجیب استدلال گرفتہ۔

وعلی سبیل التنزل اگر تسلیم کردہ شود کہ معنی "فلہا الخیار" ہمین است کہ زن را اختیار تفریق است کہ نزد حاکم مرافعہ کردہ مفارقت سازد، چنانکہ معترض گفتہ، تاہم مجیب را ازین استدلال کردن صحیح است، چہ سوال این است کہ درین صورت زن را در امر خود اختیاری ہست یا نہ؟ ومجیب جواب داد کہ زن را اختیار ہست، ومالک امر خود است۔ وازین عبارت ہمچنین مالک شدن زن امر خود ظاہر می شود، ہم ازینکہ مرافعہ نزد حاکم [illegible] الفاظ [illegible]

چنانکہ در غیر نکاح ادائے این چنین شروط لازم ونافذ نمی شوند، چنانچہ ولاء بریرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم برائے عائشہ صدیقہ قرار دادند، وشرط فاسد راکہ مالکان بریرہ بر حضرت عائشہ بحق ولایت بودند پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم باطل فرمودند، کما روی البخاری عن عائشۃ قالت دخلت علی بریرۃ وھی مکاتبۃ، فقالت:

یا ام المومنین اشتر ینی فان اھلی یبیعونی فاعتقینی، قالت: نعم قالت: اھلی لا یبیعونی حتی یشترطوا ولائی، قالت: لاحاجۃ لی فیک، فسمع ذلک النبی صلی اللہ علیہ وسلم او بلغہ فقال: ما شأن بریرۃ؟ فقال: اشتریھا فاعتقیھا، و یشترطوا ما شاءوا، قالت: فاشتریتھا فاعتقتھا، واشترط اھلھا ولاءھا، فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: الولاء لمن اعتق وان اشترطوا مائۃ شرط انتھی

الحاصل قاعدہ "اضافات الشرط فات المشروط" درامر نکاح نیز بجا و درست و سراسر صحیح است، بشرطیکہ شرط صحیح و مما یقتضیہ العقد باشد، و در صورت مسئولہ چنین است زیرا کہ اقرار مرد ناکح بمذہب اہلسنت در معرض شرط واقع شدہ، وکدام شرط ازیں صحیح تر و واجب الاداء خواہد گشت؟ چہ این شرط شرط الکفاءۃ فی الدین است، واعتراض معترض الرجادۃ الصاف متجاوز گشتہ لائق قبول نماند کاش معترض اگر در ہر دو جواب بہ عین انصاف نظر نمودے، بلکہ در عبارت علامہ دمیاطی ہم تامل فرمودے، ازیں چنین غلط فاحش و زلل فاش محفوظ ماندے، چہ علامہ دمیاطی خود شرط را بقید فاسد و لا یقتضیہ العقد مخصوص و مقید ساختہ می گوید کہ: قولہ کان لھا الخیار فیہ، ان ما ذکر شرط لا یقتضیہ العقد، فیصح النکاح ویبطل الشرط، لان النکاح مما لا یبطل بالشروط الفاسدۃ الخ

واللہ اعلم وعلمہ اتم ابو الطیب محمد شمس الحق

(۴۷) سوال[۱]

بر پیشانی میت بسم اللہ از انگشت نوشتن و چیزے از قسم تبرک مثل پردہ مکہ معظمہ بر کفن میت بستن جائز است یا نہ؟

جواب

بسم اللہ نوشتن از انگشت بر پیشانی میت از کتاب اللہ تعالیٰ و سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و اجماع امت و قیاس مجتہدین ثابت نیست، و ہر چہ کہ ازیں ادلہ اربعہ ثابت نباشد کردنش روا نیست، و ہمچنین ادعیہ و اذکار نوشتن بکفن یا عمامہ یا دیگر اعضائے میت ہم جائز نیست۔

و اگر گوئی کہ در بعض کتب فقہ روایت جواز ہم یافتہ می شود، پس چگونہ عدول ازاں کردہ شود؟ چنانکہ علامہ فقیہ محمد بن محمد بزازی در فتاوی بزازیہ گفتہ: وذکر الامام الصفار لو کتب علی جبہتہ المیت او علی عمامتہ او کفنہ عہد نامہ یرجی ان یغفر اللہ تعالیٰ للمیت ویجعلہ آمنا من عذاب القبر انتہی

و در فتاوی تاتارخانیہ گفتہ: حکی عن بعض انہ اوصی ابنہ اذا مت و غسلت فاکتب فی جبہتی وصدری: "بسم اللہ الرحمٰن الرحیم" قال: ففعلت، ثم رأیت فی المنام وسألتہ عن حالہ فقال: لما وضعت فی القبر جاءتنی ملائکۃ العذاب، فلما رأوا مکتوبا علی جبہتی وصدری "بسم اللہ الرحمٰن الرحیم" قالوا: أمنت من العذاب انتہی

و ابراہیم حلبی در صغیری شرح منیہ گفتہ: وذکر البزازی عن الصفار لو کتب علی جبہتہ المیت او عمامتہ او کفنہ عہد نامہ، یرجی ان یغفر اللہ تعالیٰ

---

[۱] فتاوی نذیریہ ۱/۴۲۶-۴۳۱

سبحانہ، الی ان قال: وعن بعض المتقدمین انہ اوصی ان یکتب فی جبہتہ وصدرہ بسم اللہ الرحمن الرحیم الخ

وعلاؤ الدین حصکفی در "در مختار" گفتہ: کتب علی جبہۃ المیت او عمامتہ او کفنہ عہد نامہ یرجی ان یغفر اللہ للمیّت، واوصی بعضہم ان یکتب فی جبہتہ وفی صدرہ "بسم اللہ الرحمن الرحیم" ففعل ثم رؤی فی المنام فسئل فقال: لما وضعت فی القبر جاءتنی ملائکۃ العذاب، فلما رأوا مکتوبا علی جبہتی "بسم اللہ الرحمن الرحیم" قالوا امنت من عذاب اللہ انتہی۔

وابن عابدین در "ردّ المحتار" گفتہ: قولہ یرجی الخ مفادہ الاباحۃ او الندب ـ وفی البزازیۃ قبیل کتاب الجنایات: وذکر الامام الصفار لو کتب علی جبہۃ المیت او علی عمامتہ او کفنہ عہد نامہ، یرجی ان یغفر اللہ تعالی للمیّت، ویجعلہ آمنا من العذاب قال نصیر ہذہ روایۃ فی تجویز ذلک، وان الفقیہ ابن عجیل کان یامر بہ، ثم افتی بجواز کتابۃ قیاسا علی کتابۃ "للہ" فی ابل الزکوٰۃ، واقرہ بعضہم انتہی مختصراً۔

ونیز در ردّ المحتار گفتہ: نقل بعض المحشین عن فوائد الشرجی ان مما یکتب علی جبہۃ المیت بغیر مداد بالاصبع المسبحۃ بسم اللہ الرحمن الرحیم وعلی الصدر لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ، وذلک بعد الغسل قبل التکفین انتہی۔

ودر مایۃ المسائل لمولانا محمد اسحٰق مذکور است: ودر کتاب درہم الکیس فارسی مرقوم است: وبنویسند بر پیشانی میت بغیر مداد بانگشت انتہی۔

وہمچنین است در مفتاح الجنان وکفایۂ شعبی، پس ازیں روایات معلوم شد کہ نوشتن بر پیشانی میت بانگشت بغیر سیاہی یا بسیاہی بسم اللہ وغیر آن وہمچنین بر سینہ وکفن جائز ودرست وموجب نجات میت از عذاب است۔

تحریم یفضل ابنثرالعلام: اصل این از ادلہ اربعہ ثابت نیست، وبنا ر این بر

قیاس فاسد است، ومدار این بر رد یا مسلّم است۔

اما بیان امر اوّل این است کہ ادعیہ واذکار ہیئات ادائے آن توقیفی اند، پس ادا کردن آن را بر غیر ہیئات مخصوصہ ثابتہ از صاحب شرع چگونہ روا باشد؛ وہمچنین حکم کردن بہ ترتیب اجر ومقدار آن از شان او تعالیٰ ورسول او است صلی اللہ علیہ وسلم، کسے را نمی رسد کہ حکم برآن کند، شیخ جلال الدین سیوطی در فتوی خود گفتہ: الاذکار توقیفیۃ، وترتیب الاجر علیہا ومقدارہا توقیفی، فمن اتی بذکر او دعاء لم یرد فلیس لاحد ان یحکم علیہ بشیء من الاجر بمقدار معین، لان ذلک مرجعہ الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وحدہ۔ انتہی۔

ودر رد المحتار گفتہ: والقول بانہ یطلب فعلہ مردود، لان مثل ذلک لا یحتج بہ الا اذا صح عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم طلب ذلک، ولیس کذلک انتہی ما فی کتاب الجنائز فی مطلب فیما یکتب علی کفن المیت۔

وبسیاری از افعال اند کہ بظاہر عبادت وموجب اجر معلوم می شوند، وہر اجزاء او ہم احسن ونیکو اند، مگر مجموعہ آن باین ہیئت مخصوصہ ثابت از صاحب شرع نیستند، پس کردنش روا نہ باشد، چنانکہ علامہ فقیہ برہان الدین مرغینانی در ہدایہ گفتہ: یکرہ ان یتنفل بعد طلوع الفجر باکثر من رکعتی الفجر، لانہ علیہ السلام لم یزد علیہا مع حرصہ علی الصلوۃ۔ انتہی۔

ونیز در آن گفتہ: لا یتنفل فی المصلی قبل العید، لانہ علیہ السلام لم یفعل مع حرصہ علی الصلوۃ۔ انتہی

ودر فتاوی عالمگیری مرقوم است: قراءۃ "الکافرون" الی الآخر مع الجمع مکروھۃ، لانہا بدعۃ لم ینقل ذلک عن الصحابۃ والتابعین کذا فی المحیط۔ انتہی۔

وبیان امر ثانی این است کہ قیاس کردن این را بر صدقہ اہل قیاس مع الفارق است، چراکہ بر صدقہ اہل کتابت لفظ اللہ برائے علامت وتمیز است، ونوشتن بسم اللہ

خواہ بانگشت بلا سیاہی خواہ بسیاہی بر پیشانی یا بکفن میت برائے تبرک است، وموافق زعم ایشان موجب نجات است، فاین القیاس؟ ابن العابدین در ردّ المحتار گفتہ:

والقیاس المذکور ممنوع بان القصد ثَمّ التمییز، وھھنا التبرک، فالاسماء المعظمۃ باقیۃ علی حالہا فلا یجوز تعریضہا للنجاسۃ۔ انتہی۔

وببین کہ قیاس کردن اذان را کہ بعد دفن میت می دہند بہ اذان مولود بظاہر صحیح معلوم می شود، وبعض کسان برین قیاس کردہ حکم جواز ہم دادہ اند، چنانکہ بجائے خود مصرح است۔ مگر چونکہ این اذان بالخصوص درین موضع ثابت نیست، حکم بجوازش دادن خلاف امر حق ست۔ لہذا اکثر علما این اذان را محدث فی الدین قرار دادہ اند۔ ابن عابدین در ردّ المحتار گفتہ: لا یسنّ الاذان عند ادخال المیّت فی قبرہ کما ھو المعتاد الآن، وقد صرح ابن حجر فی فتاویہ بیدعۃ، وقال: من ظن انہ سنۃ قیاسا علی ندبہما للمولود الحاقا لخاتمۃ الامر بابتداءہ، فلم یصب۔ انتہی

وقد صرح بعض علمائنا وغیرھم بکراھۃ المصافحۃ المعادۃ عقب الصلوۃ، مع ان المصافحۃ سنۃ، وما ذالک الا لکونہا لم تؤثر فی خصوص ھذا الموضع، فالمواظبۃ علیہا فیہ توھم العوام بانہا سنۃ فیہ، ولذا منعوا عن الاجتماع لصلوۃ الرغائب التی احدثہا بعض المتعبدین، لانہا لم تؤثر علی ھذہ الکیفیۃ فی تلک اللیالی المخصوصۃ، وان کانت الصلوۃ خیر موضوع۔ انتہی۔

وچنین تصریح فرمودہ اند عمدۃ المحدثین استاذ الاستاذ مولانا محمد اسحٰق دہلوی در مائۃ المسائل۔

وبیان امر ثالث اینکہ رویائے غیر انبیاء صلی اللہ علیہم والسلام حجۃ شرعیہ نیست، وازان ثبوت احکام شرعیہ نمی توان شد۔ شیخ الاسلام جمال المسلمین علامہ شمس الدین کرمانی در کواکب الدراری شرح صحیح البخاری تحت حدیث قال عروۃ وثویبۃ مولاۃ لابی لہب کان ابولہب اعتقہا فارضعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلما مات

ابولہب را بعض اہلہ الخ گفتہ: فان قلت: فیہ دلیل علی ان الکافر ینفعہ العمل، فقد قال اللہ تعالیٰ: فجعلناہ ھباء اقلت: لا، اذا الرؤیا لیست بدلیل انتہی۔

وحجۃ الاسلام حافظ ابن حجر در فتح الباری شرح صحیح بخاری گفتہ: وفی الحدیث دلالۃ علی ان الکافر قد ینفعہ العمل الصالح فی الآخرۃ، لکنہ مخالف لظاہر القرآن قال اللہ تعالیٰ: وقدمنا الی ما عملوا من عمل فجعلناہ ھباء منثورا۔ واجیب أولاً بان الخبر مرسل، ارسلہ عروۃ، ولم یذکر من حدثہ۔ وعلی تقدیر ان یکون موصولا فالذی فی الخبر رؤیا منام فلا حجۃ فیہ۔ انتہی۔

وعلامہ قسطلانی در ارشاد الساری گفتہ: استدل بھذا علی ان الکافر قد ینفعہ العمل الصالح فی الآخرۃ، وھو مردود بظاہر قولہ: وقدمنا الی ما عملوا من عمل فجعلناہ ھباء منثورا، لاسیما والخبر مرسل ارسلہ عروۃ، ولم یذکر من حدثہ بہ، وعلی تقدیر ان یکون موصولا فلا یحتج بہ اذ ھو رؤیا منام لا یثبت بہ حکم شرعی۔ انتہی۔

ودر اشراحات معالیہ شرح منار النسفی گفتہ: ولا اعتبار بالہام غیر النبی ورویاہ۔ انتہی

وجملہ کسان مذکورین ناقلین جوا ز مثل ابراہیم حلبی وعلاؤ الدین حصکفی وصاحب تاتارخانیہ وصاحب فوائد الشرجی وصاحب درہم الکیس وغیرہم رحمہم اللہ تعالیٰ ناقل و آخذ از صاحب فتاوی بزازیہ کہ خود بر آن مواخذہ دلیل است ہستند، وکدامے دلیل از ادلہ اربعہ قائم نہ کردہ اند، فلا یلتفت الیہ۔

وصواب کرد علامہ حافظ عثمان بن عبد الرحمٰن الشہیر بابن الصلاحؒ کہ فتویٰ بعدم جواز داد، چنانچہ در ردّ المحتار است: وقد افتی ابن الصلاح بانہ لا یجوز ان یکتب علی الکفن یٰس والکہف ونحوھما، خوفا من صدید المیّت۔ انتہی

ونیز در ردّ المحتار است: وقدمنا قبیل باب المیاہ عن الفتح انہ تکرہ

كتابة القرآن واسماء الله تعالى على الدراهم والمحاريب والجدران وما يفرش، وما ذاك الا لاحترامه وخشية وطئه ونحوه مما فيه اهانة فالمنع ههنا بالاولى ما لم يثبت عن المجتهد او ينقل فيه حديث ثابت - انتهى

وسيد احمد طحطاوی در حاشیہ در المختار گفتہ: قوله كتب على جبهته الخ اخذ من ذلك جواز الكتابة ولو بالقرآن، ولم يعتبروا كون ما لها الى التنجس بما يسيل من الميت، وانظر هذا مع كراهتهم الكتابة على المراوح وجدر المساجد

وہمچنیں تصریح بعدم جواز کردہ در فوائد الفواد پس برائے ثبوت مطلب اعنی لعدم جواز کتابت بر پیشانی و صدر وکفن بسیاہی یا بغیر سیاہی بانگشت قول مذکور ابن عابدین "فالمنع ههنا بالاولى ما لم يثبت عن المجتهد او ينقل فيه حديث ثابت" کافی است، اگرچہ ابن عابدین این عبارت را در صورت کتابت بمداد گفتہ، لیکن حق صریح ہمیں است کہ برائے ہر امور متعلقہ دین اجازت از شرع شریف باید، وبغیر آن کاربند نباید شد، اگرچہ بظاہر صورت حسن نمایان شود۔ هذا غاية التحقيق في هذا الباب والله اعلم بحقيقة الحال۔

وجواب تحقیق صورت ثانیہ این است کہ از روایات معلوم می شود کہ وجود استار کعبہ معظمہ در زمانہ خلفاء رضوان اللہ علیہم بود، وکسے انکار بران نکرد، چنانکہ علامہ کرمانی در شرح صحیح بخاری تحت باب کسوۃ الکعبہ گفتہ: قلت: لعل الكعبة كانت كسوة وقت جلوس عمر، فحيث لم ينكره وقررها دل على جوازها انتهى۔

وہمچنین از روایت آیندہ عینی ظاہر می شود، مگر در خریدن وفروختن وقطع کردن ونقل کردن استار کعبہ از مکہ معظمہ بجائے دیگر اختلاف علماء اعلام است، بعض قائل بجواز وبعض بعدم جواز اند، چنانکہ علامہ بدر الدین عینی در عمدۃ القاری شرح صحیح بخاری تحت ہمان باب گفتہ: قال صاحب التلخيص: لا يجوز بيع استار الكعبة المشرفة وكذا قال ابو الفضل بن عبدان لا يجوز قطع استارها، ولا قطع شئ من ذلك ولا يجوز نقله وبيعه ولا شراؤه، وما يفعله العامة يشترونه من بني شيبة

لزمہ ردہ، ووافقہ علی ذلک الرافعی۔ وقال ابن الصلاح الامر فیہا الی الامام یصرفہ فی مصارف بیت المال بیعا واعطاء، واحتج بما ذکرہ الازرقی ان عمر کان ینزع کسوۃ الکعبۃ کل سنۃ فیقسمہا علی الحاج۔ وعند الازرقی عن ابن عباس وعائشۃ انہما قالا: ولا باس ان یلبس کسوتہا من صارت الیہ من حائض وجنب وغیرہما۔ انتہی۔

پس آنانکہ بجواز بیع وشراء وقطع ونقل استار کعبہ رفتہ اند نزد ایشان بس آن استار متبرکہ وتکفین میت ازان جائز است، وکفن دادن میّت را در جامہ متبرکہ از احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثابت است۔ حافظ الحدیث حجۃ اللہ فی الارض امام المحدثین محمد بن اسمٰعیل البخاری رضی اللہ تعالی عنہما در صحیح خود روایت فرمودہ: عن عبد اللہ بن عمر ان عبد اللہ بن ابیّ لما توفی جاء ابنہ الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال: اعطنی قمیصک اکفنہ فیہ، وصل علیہ واستغفر لہ، فاعطاہ قمیصہ۔ رواہ البخاری۔

عن سہل ان امرأۃ جاءت النبی صلی اللہ علیہ وسلم ببردۃ منسوجۃ فیہا حاشیتہا تدرون ما البردۃ؟ قالوا: الشملۃ، قال: نعم، قالت، نسجتہا بیدی فجئت لاکسوکہا، فاخذہا النبی صلی اللہ علیہ وسلم محتاجا الیہا وانہا ازارہ، فحسنہا فلان، فقال: اکسنیہا ما احسنہا، فقال القوم: ما احسنت لبسہا النبی صلی اللہ علیہ وسلم محتاجا الیہا، ثم سألتہ وعلمت انہ لا یرد سائلا قال: انی واللہ ما سألتہ لالبسہ، وانما سألتہ لتکون کفنی، فکانت کفنہ، رواہ البخاری۔

قال عمرو: سمعت جابر بن عبد اللہ، قال: اتی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عبد اللہ ابن ابیّ بعد ما ادخل حفرتہ، فامر بہ فاخرج، فوضعہ علی رکبتیہ ونفث فیہ من ریقہ، والبسہ قمیصہ۔ رواہ البخاری

عن ام عطیۃ قالت: توفیت احدی بنات النبی صلی اللہ علیہ وسلم فاتانا

النبی صلعم فقال: اغسلنها بالسدر وترا ادشیئا من کافور، فاذا فرغتن فآذنّنی فلما فرغنا آذناه، فالقی الینا حقوه، فضفرنا شعرها ثلاثة قرون والقینا ها خلفها رواه البخاری۔

اما زیادتی بر کفن مسنونہ اگرچہ بیک پارہ جامہ باشد خلاف امر مسنون است، می بینی کہ عمامہ بستن بر سر میت بجہت عدم ثبوتش علماء کرام تصریح بکراہت کردہ اند۔ بخاری از عائشہ رضی اللہ عنہ روایت کردہ: عن عائشة ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کفن فی ثلثة اثواب بیض لیس فیھا قمیص ولا عمامة۔ رواہ البخاری۔

قاضی حسن بن منصور در فتاوی قاضی خان گفتہ: اکثر ما یکفن فیہ الرجل ثلثة اثواب، لیس فیھا عمامة عندنا۔ انتہی

و علامہ زین بن نجیم در بحر الرائق شرح کنز الدقائق گفتہ: وفی المجتبی وتکرہ العمامة فی الاصح۔ انتہی

و محمد بن عبد اللہ الغزی در تنویر الابصار گفتہ: وتکرہ العمامة للمیت فی الاصح۔

و قہستانی در جامع الرموز گفتہ: والاصح انہ یکرہ العمامة کما فی الزاھدی انتہی۔

پس پارہ از پردہ کعبہ معظمہ سوائے کفن در کفن میت بستن جائز نیست، چراکہ نداشتن چیزے در قبر جز کفن کہ ہمراہ میت . . . است سنت حضرت رسول است، صلی اللہ علیہ وسلم، و داشتن این پردہ ہمراہ کفن رافع آن سنت است پس نباشد این مگر بدعت و ازین جا ظاہر شد کہ شجرہ وغیرہ در قبر داشتن کہ معمول بہا مشائخین تصوف است آن ہم بدعت است، بدلیل مذکورہ۔ و در حدیث شریف آمدہ: عن غضیف بن الحارث الثمالی قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما احدث قوم بدعة الا رفع مثلھا من السنة، فتمسک بالسنة خیر من احداث بدعة۔ رواہ احمد

خلاصہ ہر دو جواب این شد کہ بسم اللہ الرحمن الرحیم یا غیر آن نوشتن بر جبہہ میت یا صدر یا کفن بانگشت یا بسیاہی و پردہ کعبہ معظمہ بستن بر کفن علاوہ کفن میت بدعت است

چرا کہ در موت مسلم ہمان یاد کرد کہ معہود از سنت است، و این ہمہ معہود از سنت نیست۔ امامان حافظان جہان بخاری و مسلم از عائشہ رضی اللہ عنہا روایت کردہ اند: عن عائشۃ قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: من احدث فی امرنا ھذا مالیس منہ فھو رد۔ متفق علیہ

من عمل عملا لیس علیہ امرنا فھو رد۔ رواہ البخاری

عن عبد اللہ بن مسعودؓ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: انما ھما اثنتان: الکلام والھدی، فاحسن الکلام کلام اللہ، واحسن الھدی ھدی محمد۔ الا وایاکم ومحدثات الامور، فان شر الامور محدثاتھا، وکل محدثۃ بدعۃ، وکل بدعۃ ضلالۃ۔ رواہ ابن ماجہ

فقط۔ العبد الفقیر ابو الطیب محمد المدعو شمس الحق عفا عنہ ذنوبہ رب الفلق العظیم آبادی

شمس الحق ۱۲۹۵ھ ابو الطیب محمد

علیم الدین حسین ۱۲۸۲

المجیب مصیب

محمد اشرف ۱۲۹۵

الجواب حق فما ذا بعد الحق الا الضلال

حسبنا اللہ بس حفیظ اللہ ۱۲۸۱

سید محمد نذیر حسین ۱۲۸۱

قد اصاب من اجاب

ز شرف سید کونین شد شریف حسین ۱۲۹۴

الجواب صحیح

سید احمد حسن ۱۲۵۹

بہ طفیل نبی الٰہی بخش ۱۲۹۲

فہرست مضامین[1]

---

[1] قوسین کے درمیان فتوی نمبر کی طرف اشارہ ہے، اسے صفحہ نہ سمجھا جائے

جمعہ :

رضاعت :

زکوٰۃ :

شب برات :

طلاق :

عدّت :

عقیقہ :

قربانی :

مصافحہ :

میّت :

میلاد :

نبی :

نکاح :

نماز:

ہبہ: